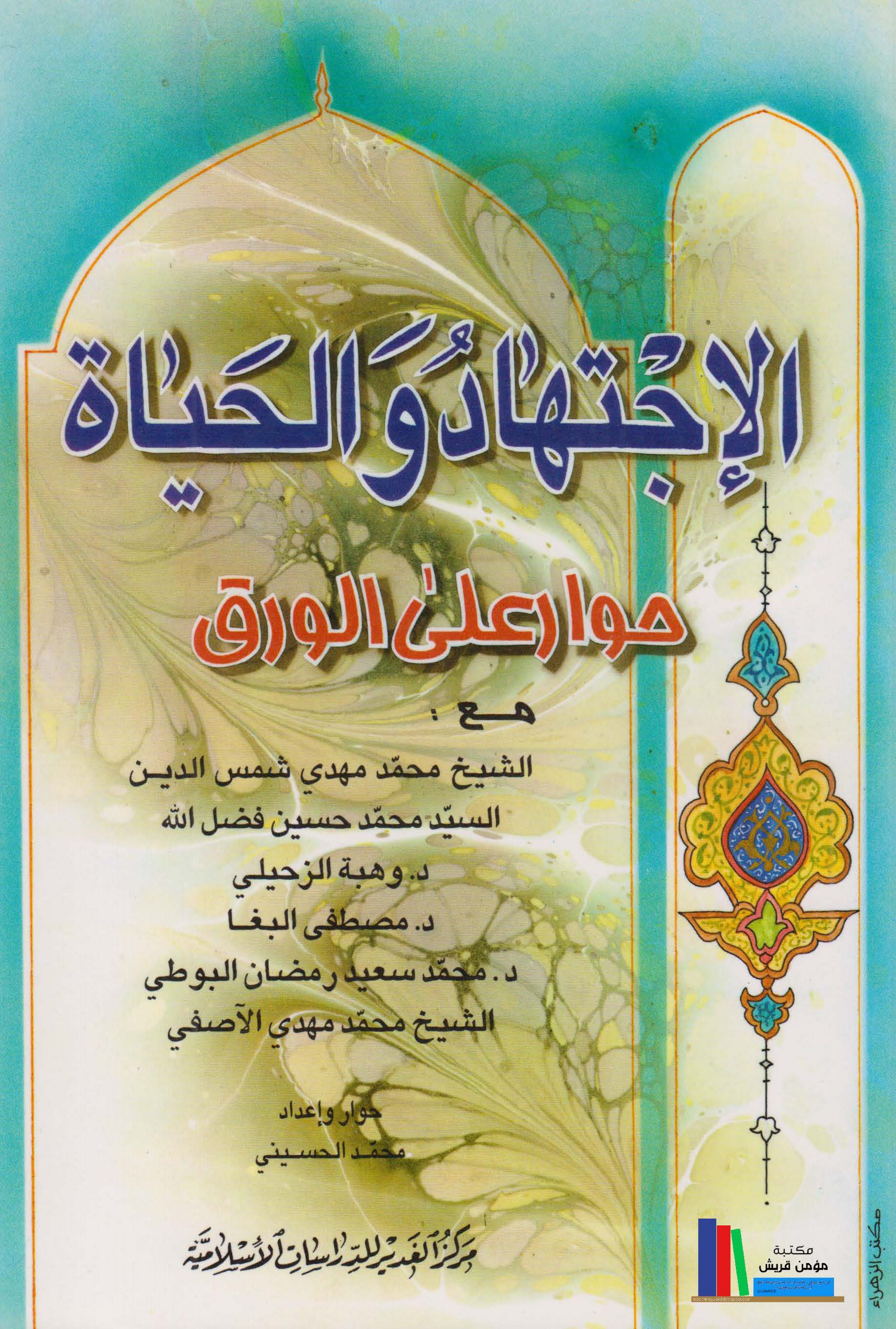
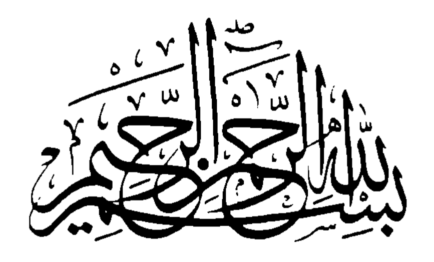

الإجتهاد والحياة
حوار على الورق
مع :
الشيخ محمّد مهدي شمس الدين
السيّد محمّد حسين فضل الله
د. وهبة الزحيلي
د. مصطفى البغا
د. محمّد سعيد رمضان البوطي
الشيخ محمّد مهدي الآصفي
حوار وإعداد
محمّد الحسيني
مركز الغدير للدراسات الإسلامية
مكتبة
مؤمن قريش
مكتبة الزهراء

الإجتهاد والحياة

حوار على الورق





الإجتهاد والحياة

حوار على الورق

مع :

الشيخ محمد مهدي شمس الدين

السيد محمد حسين فضل الله

د. وهبة الزحيلي

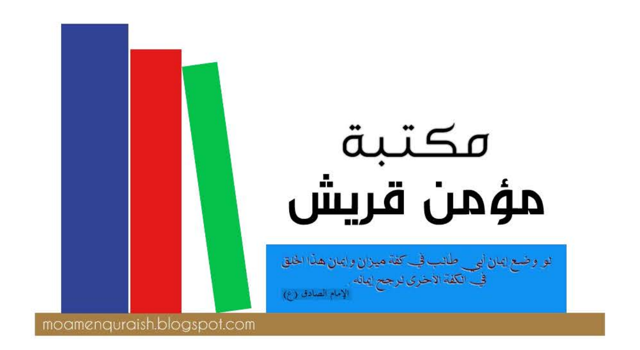
د. مصطفى البغا

د. محمد سعيد رمضان البوطي

الشيخ محمد مهدي الآصفي

حوار واعداد

محمد الحسيني



الكتاب : الاجتهاد والحياة

المؤلّف : مجموعة مؤلفين

الناشر : مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة

الطبعة : الثانية

ذوالقعدة ١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م

المطبعة : فروردين

عدد النسخ : ٢٠٠٠

تقديــــــــــم

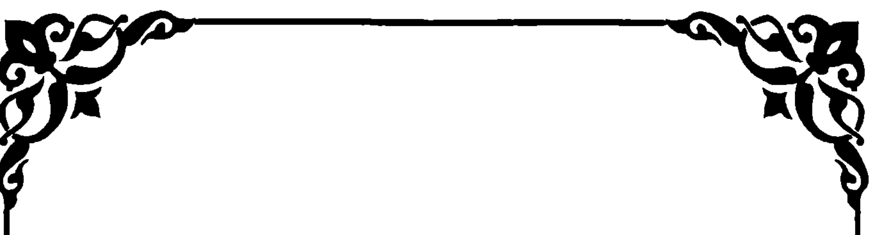
منذ أن تأسس مركز الغدير للدراسات الإسلامية أخذ على عاتقه مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية، وتعميق الوشائج بينها، وردم كل هوّة صنعتها أساليب الجهل والتخلف، وذلك لن يتم إلاّ بإشاعة الحوار بين العلماء والمفكرين الإسلاميين على اختلاف انتماءاتهم المذهبية.

وفي سبيل تحقيق الحد الأدنىٰ من هذه الغاية وضع المشرفون على إدارة المركز عدة مشاريع عمل تستهدف تنشيط العلاقة بين العلماء المسلمين، ومن هذه المشاريع الكتاب الذي بين يديك ـ قارئي العزيز ـ وهو عبارة عن حوارات أجراها أحد الكتّاب الإسلاميين مع نخبة متميّزة من المفكرين الإسلاميين، دارت حول موضوع جد خطير ـ نعني به الاجتهاد ـ وذلك لتقديم صورة نقية لمسائله ومشاكله الخطيرة، وبغية تعميق الارتباط بين هذه النخبة نفسها.

وإن تم هذا الحوار مع هؤلاء السادة العلماء مع كل واحدٍ منهم منفصلاً عن الآخر، فإننا نطمح إلى أن يتم الحوار ـ في وقت آخر ـ على مائدة واحدة دونما حواجز.

وفي الختام يأمل مركز الغدير أن يكون قد وفق في وضع اللبنة الأولى على هذا الطريق، على أمل مواصلة المشوار في مشروعات فكرية وثقافية أخرى.

مركز الغدير للدرسات الإسلامية



تنويـــــه

رتّبت المقابلات وفقاً لتاريخ إجراء كل منها،وليس ثمة اعتبار آخر لذا اقتضى التنويه

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله الطاهرين وصحبه الأخيار.

تنبع قيمة الاجتهاد من كونه عملية فكرية يتواصل معها الحاضر والماضي، وتتقاطع عندها قيمومة الدين وعبقرية البشر، في حوار مستمر لا يكاد ينتهي، وحركة دؤوبة لا تعطل ولا تعطب، وإذا قدِّر لها ذلك ـ وقد قدر لها فعلاً في بعض الأوقات ـ فإن ذلك من أمارات الضعف والخمول، وعلامة من علامات الهزيمة الداخلية، والخروج من التاريخ..

وفي وقت تتزايد فيه المشكلات، وتتعاظم فيه التحديات، تبرز الحاجة إلى الاجتهاد وتعميق دوره وإحياء حركته في سبيل استنهاض القيم الصالحة كلها، من قيم عقيدية وقيم أخلاقية وأخرى تشريعية، في محاولة لبناء الذات بعيداً عن القيمومة الخارجية والانبهار بالآخر، أو اللجوء إلى ما يسمى بـ(القياس الحضاري) ليكون فيه المقيس(نحن)، والمقيس عليه(الآخر)، في عملية أشبه ما تكون بالاستجداء الثقافي.

نعم، في وقت تتعاظم فيه هذه المشكلات، تبدو الحاجة ملحة كما قلنا إلى فتح ملفات الاجتهاد، والتفتيش عن الحلول، بعقل بارد، بعيداً عن العاطفة ونعي الذات ورثائها.

وقد تكون هذه الحوارات مع نخبة من علماء المسلمين وفقهائهم أول الطريق، على أن يصار إلى تعميقها في المستقبل، وتعميمها على عدد آخر من هؤلاء العلماء..

وقد كنّا نرغب في ذلك، ولسوء الحظ لم تتح لنا الفرصة للقاء من كنّا نأمل لقاءه أو كنا نرغب في الحصول على أجوبته لكثرة مشاغل بعضهم أو بعد الثقة بيننا وبين بعضهم الآخر.

وتحت وطأة عدد من الظروف، إقتصرنا على كل من أصحاب السماحة: السيد محمد حسين فضل الله، والشيخ مصطفىٰ البغا، والشيخ وهبة الزحيلي، والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، مرتبين حسب تواريخ لقائهم، أما الشيخ محمد مهدي شمس الدين فقد أجازتنا هيئة تحرير مجلة(المنطلق) اللبنانية مشكورة، نشر النص الكامل للحوار الذي أجرته مع الشيخ في الموضوع ذاته، فيما أرسل إلينا الشيخ محمد مهدي الآصفي أجوبته على أسئلتنا مكتوبة.. وقد ختمت بعدة ملاحق مهمة لعدد من مفكري الإسلام في الموضوع نفسه، نأمل أن تكون مفيدة ومتممة للهدف المنشود..

ختاماً نودّ الإشارة إلى أنّ هذه الحوارات تمت لصالح مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ونأمل أن لا تكون الأخيرة في هذا المجال.. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محمد الحسيني
١٩٩٥/١٢/٧

العلاّمة

الشيخ محمد مهدي شمس الدين

لبنـــــان

ربيع/ ١٩٩٥

□ من مواليد ١٩٣٣ في النجف الأشرف بالعراق.

□ تخرج من مجالس أبحاث مراجع الدين وفي مقدمتهم الإمام الخوئي.

□ رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلىٰ في لبنان.

□ له حضور فاعل في الحياة الفكرية وصدرت له عدة أبحاث من أهمها:

- بين الجاهلية والإسلام.
- نظام الحكم والإدارة في الإسلام.
- ثورة الحسين ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية.
- دراسات في نهج البلاغة.
- الاحتكار في الفقه الإسلامي ـ مقارن.
- في الاجتماع السياسي الإسلامي.
- مسائل حرجة في فقه المرأة ـ حلقتان.

**** بدايةً نعتقد أن ضرورات التجديد في الاجتهاد تفترض التأمل في المفهوم الشائع للاجتهاد، الذي يرادف اليوم المعنى التقني والصناعي مع أن مهماته باتت أوسع بكثير، فهل بالإمكان تقديم فهم جديد يتوافق ومقتضياته الواقعية؟***

● بالنسبة إلى السؤال الأول؛ هذه الأطروحة أو الاقتراح عن التجديد في الاجتهاد يمكن أن يفهم على أنحاء؛ فتارة على أساس أن الضرورة تقضي بالتجديد في مجالات وحقول الاجتهاد، كأن نقول إنّ الاهتمامات والمجالات التي يجب على الفقيه أن يتطرق إليها في أبحاثه تقضي الضرورة بالتجديد فيها، وتارة نتكلم على تجديد في المنهج وهو ما يوحي بأنكم تعنونه.

بالنسبة إلى الحقل الأول، نعم، الضرورة تقضي بذلك، ومن هنا قولنا: إنّ الفقيه يجب أن يكون ملمّاً بقضايا عصره، ومشاكل مجتمعه أو مشاكل البشر المعاصرين، ومن الأمثلة الشائعة في هذه الأيام أن نتحدث عن كل ما يتصل بقضايا البيئة، مثلاً، غير أنه لا يوجد في الفقه الإسلامي بوجه عام ـ الفقه التقليدي المدرسي ـ لا يوجد فقه بيئي، إذا صحّ التعبير، وهذه مسألة تثار حولها إشكاليات كثيرة، كأن يأتي ممول أو شركة وطنية أو مختلطة أو أجنبية، وينشىء مصنعاً ويلوث البيئة بنفاياته، ففي الفقهاء من يقول ـ حسب الفقه التقليدي ـ نعم، هذا عمل مشروع، لأنّ الناس مسلطون على أموالهم، وليس من حقنا أن نمنعهم، بينما في رؤية فقهية أخرى لتفاعلات كل عمل بشري مع المجتمع يمكن أن يكون بالفعل هناك اجتهاد مخالف بأن نمنعه، فهو ليس مسلطاً على أمواله بشكل مطلق.

في قضايا البيئة، وقضايا التنظيم المجتمعي في كافه الحقول، وتفاعلات الإنسان مع الطبيعة ومجالات كثيرة موجودة، لا بد للفقيه من أن يهتم بها، وتقضي الضرورة بتوسيع مجال الاجتهاد بحيث يستوعبها، فيكون ثمة فقه بيئي، فقه

تنظيمي، فقه علائقي في مجال الطبيعة ومجال المجتمع الداخلي والعلاقات الخارجية.

أمّا في المعنى الثاني الذي يمكن أن يعنيه السؤال وهو مسألة المناهج أيضاً نحن نلاحظ، وهذه مسألة أصادفها كثيراً في أبحاثي، أنّ مناهج الاجتهاد تحتاج إلى إعادة النظر، ومما يمكن أن يذكر الآن بالنسبة إلى هذا السؤال، ولعلنا في بقية الأسئلة نتطرق إليها أكثر، يبدو لي أنّ هناك نقصاً منهجياً، لا أقول خللاً منهجياً، يوجد نقص منهجي، مثال على ذلك وهو مثال كبير وخطير، ما تعارف عليه الفقهاء من اعتبار أنّ آيات الأحكام في القرآن الكريم هي خمسمئة وبضع آيات، بينما نحن نلاحظ أولا: أنّ نسبة الخمسمئة، نسبة آيات الأحكام إلى جميع كتاب الله العزيز، هي أقل من العُشر، وهو أمر مثير للتساؤل أن يكون أكثر من تسعة أعشار الكتاب الكريم مواعظ وقصص وعقائد، وأن تكون آيات الأحكام أقل من عُشر، أمر مثير للتساؤل، علماً بأن آيات العقائد المباشرة، هي أقل بكثير من العشر أيضاً، يبقى كل ما بقي، أكثر من ثمانية أعشار الكتاب الكريم قصص ومواعظ، إنه أمر يحتاج إلى بحث. في التدقيق، أدّعي (والله تعالى أعلم ونسأله العصمة) أنّ آيات الأحكام هي أكثر بكثير مما تعارف عليه الفقهاء والأُصوليون، وفي تقديري قد تتجاوز الألف آية، وأنا الآن في سبيلي إلى تقصي هذا الأمر، إنّ الفقهاء ـ رضوان الله عليهم ـ والأصوليين القدماء ـ جزاهم الله عنّا خيراً ـ انطلقوا في تعاملهم مع القرآن باعتباره مصدراً للتشريع من خلل أو من ضيق في الرؤية المنهجية جعلتهم يرون فقط آيات الأحكام المباشرة التي يتعاطونها، وهي ما يتصل بفقه الأفراد؛ عبادات الفرد، تجارة الفرد، جريمة الفرد، الأسرة، لا أعرف لماذا غفلوا عن البُعد التشريعي للمجتمع وللأمة في المجال السياسي والتنظيمي وللعلاقات الداخلية في المجتمع وعلاقات المجتمع مع المجتمعات الأخرى غير المسلمة، لا أدري، ولعل بداية عصر التدوين الفقهي التي صادفت الانفصال الكامل بين القيادة السياسية للمسلمين وبين الجانب التشريعي للمسلمين والذي حصل في العهد الأموي المبكر، فبعد ظهور النتيجة التي آلت إليها معركة صفين بانتصار المشروع الأموي حصل انفصال كامل، ووجد في داخل الأمة مساران، مسار

السلطة ومسار التشريع، وحاولت السلطة مراراً أن تستوعب حركة التشريع واستعصى عليها ذلك لأن جمهور المحدثين أولاً وبعد ذلك جمهور الفقهاء عصموا أنفسهم عن هذا الأمر.

نعود إلى موضع كلامنا، لقد صيغ علم الأصول وفقاً لهذه الرؤية، لا أريد أن أقول إنّ علم الأصول بحسب أصل وضعه كان فيه خلل، فهذا بحث آخر عظيم الأهمية، ولكن علم الأصول ـ باعتباره أساسياً في مكونات الاجتهاد ـ يجب أن يستجيب لرؤية فقهية أوسع من الرؤية السائدة الآن، وهذا يقتضي أن يفحص الفقهاء والأصوليون عن أوجه النقص في علم الأصول في وضعه الحاضر، حيث طوّره الأصوليونْ الشيعة الإمامية في القرنين الأخيرين تطويراً مهماً في اتجاه العمق، خرج به في كثير من الأبحاث عن مجاله الأصلي، وهو الشريعة، ليجعل منه بحثاً فلسفياًـ كلامياً تجريدياً، لا علاقة له بقضايا الاستنباط من الكتاب والسُنّة، من دون أن يساهم هذا على الإطلاق في توسيع مجال الاستنباط الفقهي.

فالمجالات التي يهتم بها علم الأصول في وضعه الحاضر تتناسب مع هذه الرؤية الفقهية، الرؤية الأصولية صنعت لتخدم رؤية فقهية في الحقيقة، بالمنهج، أصول الفقه هي علم منطق الفقه، هي علم الاستنباط، ولكن علم الأصول تاريخياً وجد بعد الفقه، كما هو شأن مناهج البحث في غالب العلوم أو جميع العلوم. فمحاولة الاستنباط الفقهي هي التي وجدت أولاً ثم صيغت المناهج الأصولية والقواعد متأثرة بالمنطق الأرسطي وبعض الآراء الفلسفية، نحن نوافق على أن هناك ضرورة لما سميتموه تجديداً، أنا لا أحب أن أقول هو تجديد بل لنقل: تطوير وتوسيع مجالات الاجتهاد وتطوير علم الأصول ليخدم توجهاً فقهياً من هذا القبيل أي أن يتسع ليستوعب مشكلات مجتمع وأمة وعالم دخل في أوضاع تنظيمية جديدة وفي أوضاع مدنية حضارية جديدة أو جدت له مشكلات جديدة.

**** يظهر للمتأمل في واقع منهجَي الدراسة والتفكير في المعاهد الدينية أنّ أمكانيات التجديد والإبداع في العلوم الدينية متواضعة إلى درجة كبيرة، وأنّ التغيير في أحدهما يستدعي بالضرورة التغيير في الآخر***

للعلاقة القوية بينهما، فهل بالإمكان التفضل برسم تصور لمنهج التفكير الاجتهادي المتوخىٰ؟ وعلى ضوئه كيف يمكن التعامل مع المناهج الدراسية القائمة؟

● بالنسبة إلى سؤالكم الثاني، المنهج الدراسي تارة يكون في الأدوات، في الكتاب وفي الأبحاث الأكثر أهمية، أي في تصنيف الأبحاث بين ما هو أهم ومهم، وفي الأسلوب يمكن إيجاد تطوير، وقد حصل بالفعل في المعاهد الدينية الكبرى في النجف و قم والأزهر، وجد تطوير في أدوات الدراسة، تمثل بتحديث صيغة الكتب في لغتها وتبويبها ولكن على أساس المنهج القديم.

أمّا التحديث الجوهري فيكون في المناهج الدراسية الأصولية والفقهية. الكتب والمصنفات التي وضعت حديثاً في الدراسات الأصولية والفقهية هي كتب حديثة بمنهج قديم، مثلاً في الأصول، الآن يوجد أصول السيد محمد باقر الصدر، وهي مكتوبة بمنهجيّة حديثة من حيث اللغة والتبويب والتنسيق، ولكن هي عبارة عن أصول قديمة كتبت بلغة حديثة، فالتحديث الذي حصل تحديث مفيد سهّل كثيراً ولكنه يكوّن طالب فقه أو طالب اجتهاد من قبيل الشيخ طوسي، في الأزهر كذلك يكوّن فقيهاً من نوع الشافعي، إنه منهج قديم أعيدت صياغته، الكلام في منهج التفكير، أعني المنهج بحسب التعبير العلمي، فهو لم يدخل عليه أي تجديد إلى وقت قريب، وما يُحكى عن تطور، يُحكى أولاً عن أنّ باب الاجتهاد مفتوح عند الشيعة، مغلق عند السنة، هذه مكرمة وهمية، باب الاجتهاد إذا كان مفتوحاً في مذهب الشيعة فهو مفتوح في المذاهب السنية، وإذا كان مغلقاً عند المذاهب السنية فهو مغلق عند مذاهب الشيعة. فتارة نتحدث عن اجتهاد مطلق في الشريعة، في الإسلام، الشيعة ليس عندهم اجتهاد في هذا المجال، وباب الاجتهاد عندهم، لا أقول هو مغلق، ولكن هم أغلقوه، فمن النادر أن تجد فقيهاً شيعياً يعرف فقه المذاهب وله رأي فيه وفقاً لمنهجها أو وفقاً لمنهجه. أمّا أن نقول إنه ثبت بالبرهان أن أصول الاستنباط عند الشيعة هي الحقيقية وكل المذاهب الأخرى هي باطلة فهذه مسألة سهلة ويستطيع الشافعي أيضاً أن يقول ثبت بالبرهان أنّ منهج الاستنباط عندي هو الصحيح فالمذاهب الأخرى بالطلة.

الحقيقة أنّ الموجود في خط التشيع الإمامي(أنا أتكلم عن الشيعة الإمامية) هو موجود عند الشوافع أو الحنابلة أو الزيدية أو الأحناف، يوجد مجتهدو مذاهب، يوجد مجتهدون في مذهب الشيعة الإمامية ومجتهدون في مذهب الأحناف. إنّ رواية إغلاق باب الاجتهاد المشهورة عن السنة إنما هي قضية الاقتصار على المذاهب الأربعة، بهذا المعنى يعتني الأمامية بفقههم وفق أصولهم، وبدرجة محدودة هم يفحصون بعض الأصول الأخرى كالاستحسان أو القياس ويثبتون بطلانها، ولكنهم غير مجتهدين بناءً على صحتها، فلو فرضناأنّ الفقيه الشيعي قيل له: افرض أنّ القياس صحيح فكيف تقيس؟ فهو لا يعرف، وكذا الحنفي والحنبلي. الذي حصل أنّ ما يقال أنّ باب الاجتهاد مغلق في المذاهب السنية يعني أنه اقتصر على هذه المذاهب ولم يعد من المسموح تطوير رؤية فقهية تختلف عنها، بمعنى أنّ اجتهادهم في المذاهب بالتفريع عليها.

المشكلة المطروحة هي تجديد المنهج، أنا لا أتكلم كما قلت عن تجديد، المسلمون متواضعون ومتسالمون على أنّ المصدرين الأساسيين في التشريع هما الكتاب والسنة، إذن فيما يتعلق بآلة الاجتهاد لا يوجد إبداع. أن نقول: نحن نعتمد على مصدر جديد للشريعة، هذا الأمر لا يمكن لفقيه أن يدّعيه. الكلام على وسيلة أو مصدر جديد للشريعة هو في الحقيقة خروج عن الشريعة لأن الشريعة هي مرسومة ضمن هذين المصدرين، وأنا لا أعتني لا بما يسمى دليل العقل ولا بما يسمى إجماعاً، لا أعتني بالإجماع لأنه لا قيمة له إلاّ بما يتضمنه من رأي الامام المعصوم(ع) فهو صيغة من صيغ حكاية السُنَّة، وما يسمى بدليل العقل هو ليس مصدراً للاستنباط بذاته. دائماً نحتاج ـ فيما يسمى أحكاماً عقلية ـ إلى مساندة الكتاب أو السنة، ففي هذين المصدرين لا يوجد إبداع ولا تطوير، المشكلة هي مشكلة علم الأصول، علم الأصول ليس كتاباً ولا سنة، هو وسيلة؛ أولاً: لتنظيم التفكير، من هنا علاقته بالمنطق، ثانياً: هو وسيلة لفهم اللغة العربية وآليات التعبير اللغوي ومن هنا صلته بعلوم اللغة العربية، وهو ثالثاً: وسيلة لفهم المنطق الداخلي والعلاقات الداخلية للنص التشريعي في الكتاب والسنة، ومن هنا علاقته بالنص

التشريعي، بالكتاب والسنة.

في علم الأصول حدث خلل، برأيي، وهو أنّ علم الأصول تأثر في وقت مبكر جداً بعلم الكلام والفلسفة فأصبح شيئاً فشيئاً مقصداً بذاته، بينما هو آلة، مجرد منهج، وسيلة، وازداد تعقيداً بدخول المصطلح الفلسفي ومناهج البحث الفلسفي، كأن نبحث عن أصالة الوجود أو أصالة الماهية مثلاً في ضمن مسألة أصولية نتعامل فيها مع نص منطوق موحى به في السنة أو في الكتاب. منهج البحث الفلسفي يختلف اختلافاً موضوعياً وجذرياً وطبيعياً عن منهج البحث في الكتاب والسنة، فنحن أصبحنا في علم الأصول، في كثير من الحالات، نذهب بوسيله إلى غايه أخرى، وتحول علم الأصول في كثير من الموارد إلى غاية بحد ذاته، وهذه ناحية شديدة الخطورة وأعتقد أنها شلّت الفقه الإسلامي في جوانب كثيرة وانعكست على وضع الأمة وعلى العقل المسلم، ذلك أنّنا استخدمنا منهجاً سميناه «أصول الفقه» ذا علاقة ينبغي أن تكون عضوية تفاعلية مع نصيّ الكتاب والسنة، استخدمنا فيه منهجاً فلسفياً لا علاقة له بكتاب ولا سنة، حدث خلل في علم الأصول ووصل حتى إلى مباحث الألفاظ، الآن التأثير الفلسفي نجده حتى في مبحث الدلالة.

فالخلل جاء من أننا نتعامل مع نص تشريعي في الكتاب والسنة، فيما نحسب، وفقاً لمنهج لا يتناسب مع الغاية، مع ذي المنهج، وفي كثير من الحالات نتعامل مع نص الكتاب والسنة بمنهج مختلف في طبيعته عن الكتاب والسنة وضيّق عن استيعاب الأبعاد التشريعية للكتاب والسنة.

من جملة موارد الخلل، هنا، الارتكاز الفقهي الموجود عند الأصوليين والفقهاء في نظر تهم إلى النص التشريعي باعتباره نصاً مطلقاً من جميع الجهات من غير فرق بين الكتاب والسنة، وأنّ النص الوارد في السنة نص مطلق بينما هو في بعض الحالات نص مطلق ولكنه في حالات أخرى، ربما تكون معظم الحالات، هو نسبي. إن النصوص التشريعية في الكتاب الكريم ليست نسبية. نصوص الكتاب الكريم نصوص مطلقة إلا أنّ أبعادها وهو ما نسميه الإطلاق الأحوالي، أي

المرتبط بتغيرات وضع المجتمع، هذه يطرأ عليها تغيير.

هناك إطلاق نسميه الإطلاق الأزماني، إنّ هذا النص ثابت على مدى الأزمان، هذا في الكتاب الكريم موجود لكن في السنة ليس كثيراً. ويوجد ما نسميه الإطلاق الأحوالي، هذا في الكتاب الكريم موجود ولكن في السنة لا يمكن أن نلتزم به دائماً لأنه إذا كان المدى الزمني للنص هو نفسه محدود فلا معنى لأن نبحث عن أحوال النص. إذاً، لا بُد من إعادة النظر فيما يعتبره الأصوليون من السنة حكماً شرعياً إلهياً بينما كثير منها، (أعني نصوص السنة) لا تتضمن أحكاماً شرعية إلهية، بل تتضمن ما أسميه تدبيرات، وهي أحكام تنظيمية، إدارية. وقد درج الفقهاء على اعتبار هذه أحكاماً شرعية وهي ليست كذلك، ولها أمثلة كثيرة جداً في الشريعة والاستنباط الفقهي وهذه نظرة شائعة عند جميع فقهاء المذاهب. إنّ المنهج الأصولي هو الذي أدّى إلى تكوين هذه النظرة، فإن المنهج يقضي بأنّ كل ما يعتبر سُنَّة هو وارد لبيان الحكم الشرعي الإلهي.

ولعل منشأ هذا الخلل في المنهج، هو قضية مسلمة عند الأصوليين والفقهاء، وهي وظيفة النبي(ص) في أن يبين الأحكام الشرعية، وغفلوا عن أن من جملة مناصب النبي أنّه كان حاكم دولة، كان قائد مجتمع، إنّه ربُّ أسرة، إنه عضو في مجتمع وإنه إنسان يتفاعل مع محيطه وحياته ومع معاشريه من الناس، ومن هذه المنطلقات كلها وفي هذه الأطر كلها كان الرسول يقول ويفعل ويقرّ، فاعتبار أن قول الرسول وفعله وتقريره سنة صحيح، ولكن تصنيف هذا القول وهذا الفعل وهذا التقرير بحسب جوانب الحياة التي كان الرسول الأكرم سلام الله عليه يتفاعل معها، فهذا ما يبدو أنهم غفلوا عنه.

لقد لاحظ فقهاء الشيعة وسائر المذاهب في بعض الحالات أنّ الحكم الوارد في بعض الوقائع لا يمكن تعميمه فيقال إنه قضية في واقعه ولا يصلح لأن يكون قاعدة، ولا يمكن أن يعمم على جميع الحالات، إذن، هذا الفهم صحيح لكنه أوسع بكثير من الموارد النادرة التي لاحظوا فيها هذه النقطة.

الخلاصة، نعم، إننا نواجه ثغرات وفراغات في المنهج الأصولي،

والمطلوب ليس تجديد هذا المنهج، لا أحبّذ الكلام عن تجديد في الفقه، المطلوب هو إعادة فحص المنهج لسد النقص الموجود فيه، فيما يتعلق بطبيعته، وأنا من دُعاة التنقية الكاملة للمنهج الأصولي من التأثيرات الفلسفية والكلامية، أذكر من باب المثال مسألة أصولية مشهورة وذات بُعد فقهي أو فقهية وتذكر في الأصول وهي مسألة التخطئة والتصويب. هذه المسألة لها بُعد كلامي وخلفية كلامية لا أعرف إن كان أحد غيري قد اكتشفه، ومسائل أخرى كثيرة يكتشف فيها الباحث بُعد كلامي أو بُعد فلسفي وبعض التأثير الفلسفي ظاهر للعيان، ففي بعض مباحث الحكم يتحول البحث من كونه بحثاً أصولياً مادته الكتاب والسنة إلى كونه بحثاً فلسفياً بكل معنى الكلمة.

تنقية المنهج الأصولي من التأثيرات غير الملائمة من المنهج الفلسفي والكلامي أمر ضروري.

هذا المنهج ناقص كما لاحظنا، إكماله برؤية تبحث النص في السنة لترى أنه لبيان الحكم الشرعي أو أنه لتدبير من التدبيرات، لترى هل أنه قضية في واقعه أم أنه حكم يتمتع بخاصية الإطلاق في الزمان وفي الأحوال؟ وفي الفقه لا بد من فتح أبواب لا تزال مغلقة على ما نسميه الفقه العام، فقه المجتمع وفقه الأمة، ما هو موجود الآن أي تسعون بالمئة منه هو فقه فردي. أما الفقه العام، فقه الأمة الذي نزلت فيه التكاليف الإلهية والخطابات الإلهية ليس موجّهاً إلى الأفراد وإنما إلى الأمة. أنا أذكر مثال تشريع الجهاد، الجهاد هو تشريع للأمة وليس للأفراد، ولكن العقلية الفردية حكمت على الفقهاء أن يروا في خطابات الجهاد ما سموه الخطاب الكفائي أي حكم أفراد ولقد توصلت، ودونت هذا، إلى رأي مفاده أنّ خطابات الجهاد ليس واجبات كفائية بل هي وَاجبات عينية، ولكن ليس على الأفراد وإنما على الأمة، الأمة يجب عليها عيناً أن تجاهد. أما القول إن الأفراد يجب عليهم الجهاد، وينبغي أن يتجمع منهم عدد كافٍ للقيام بالمهمة، فإذا اجتمع هذا العدد الكافي سقط التكليف بالجهاد عن سائر المسلمين. كيف يعرف المسلم أنه من جملة مَن تحصل لهم الكفاية أو أنه ممن يُستغنى عنه؟ وعلى هذا مَن الذي يجب

عليهم أن يتدربوا على القتال وفنونه ويتعلموا الخبرات اللازمة في الحرب؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي لا يمكن الإجابة عنها على تقدير أن يكون التكليف بالجهاد تكليفاً للأفراد. إنّ الفحص الدقيق للخطاب، ولطبيعة هذا الواجب وعلاقته بالمجتمع يكشف عن أنّ المكلف هو الأمة وهي تنفذ تكليفها. وعليه، هنا نسأل، لماذا إذا امتثل البعض سقط عن الكل، لماذا يسقط عن الكل؟ وإذا عصى البعض يعاقب الكل، ونسأل لماذا يعاقب الكل؟ يعاقب الكل لأن الكل مكلّف، ليس المئة فرد وإنما المجموع الكلي هو المكلف، هذا مثال من الأمثلة.

**** هناك مباحث أصولية تساق إلى نتائج كلامية، بمعنى أنها تخرج عن طورها وعن كونها أصولية.***

● أجل هذا موجود، استحضر مثالاً عند الشيعة قضية الولاية، ومسألة ولاية الفقيه العامة. إنّ المباني الكلامية في مسألة الحكم السياسي في عهد النبوة (عند جميع المسلمين) وفي عصور حضور وظهور الإمام المعصوم (عند الشيعة الإمامية) قد عممها الفقهاء على جميع الأزمان أي إلى ما بعد عصر النبوة وعصر الغيبة، ودخلت في المنهج الفقهي وطبقت في الفقه السياسي فبنيت مسألة السلطة في عصر الغيبة على عقيدة بالإمام المعصوم وما يتمتع به من سلطة مطلقة وولاية عامة وأعطت نتائجها الطبيعية، وكأن الغيبة لم تحدث والإمام حاضر، وقد أسند سلطته العامة المطلقة إلى الفقية. الباحث إذا تمعن يجد الكثير من الشواهد على هذا الخلل.

نذكر هنا الملاحظة التي تداولنا بشأنها قبل قليل، يقال، وهو قول صحيح، إنّ علم الأصول تطور عند الشيعة الإمامية تطوراً كبيراً كمّاً ونوعاً وهذا صحيح في الاهتمامات وفي الأبحاث ولكن هذا التطور بقي شكلياً من حيث النتائج. فنحن نعلم من تاريخ العلم، تاريخ المعرفة بوجه عام، أو تاريخ أي علم من العلوم. إن أي تبديل في المنهج يؤدي إلى تبديل في النتائج ولو نسبياً إما في نوعية الإنتاج أو في كمّها، في مساحة النتائج وهذا يقتضي أن يظهر أثر هذا التطور في مجال الإجتهاد والاستنباط. ولكننا لا نجد لهذا التطور أي تأثير، وأشك أن يكون له

نسبة تأثير واحد في المئة، أشك في النتائج. بحيث إذا قارنا في كتب الفتاوى المتداولة في عصرنا والعصر السابق له صعوداً إلى أن نصل إلى الشيخ الطوسي في نموذج كتاباته أو إلى ما قبل عصر الشيخ الطوسي إلى عصر الصدوق في كتابه «المقنع» أو الطوسي في كتابه «النهاية» وهو كتاب فتاوى، سنجد أنه باستثناء تغيير العبارة اللغويه فأنّ النتائج واحدة، حتى المساحات أيضاً ـ أي مجالات البحث ـ واحدة إلا نادراً، هذا يعني إمّا أنّ المنهج تحول إلى مقصد بنفسه ولم يعد منهجاً، وإمّا أنّ المنهج غير ملائم إطلاقاً لذي المنهج (أي مقصده وغايته) ولما وضع له، ولذلك لم يؤثر أي تغيير، مثلاً في الدراسات اللغوية نجد أن تبدل المنهج يؤدي إلى تغيير النتائج تغييراً نوعياً أو كمياً، وكذلك في علم الفلك والهندسة والطلب والفيزباء والكيمياء. . . إلخ. تطور المنهج الذي يقولون عنه لم يغير شيئاً.

بطبيعة الحال علينا أن نُدخل، في عملية التقويم، ذهنية الفقيه وثقافته واهتماماته ورؤيته، فهي ذات علاقة وثيقة بعملية الاجتهاد ولكن المفروض أنّ المنهج هو الدليل، حتى الفقيه ذو الرؤية الضيقة من المفروض أن يوسع المنهج رؤيته.

**** في أصول الفقه المتداولة ثمة طغيان لطرق الاستنباط الخاصه بالعبادات على المعاملات مع غياب واضح لدائرة الاجتماعيات والتنظيمات، وهو ما حدا بالأصوليين إلى محاكمة الدائرتين، المعاملات والاجتماعيات بمعايير الدائرة الأولى أي العبادات، مع العلم أنّ جُلّ موضوعات الأولى لا تُقاس بالعقول وعمدتها النصوص بخلاف الثانية والثالثة فكيف يمكن تلوين الفوارق بين تلك الدوائر حتى لا نجمّد ما كانت سمته التغير الدائم؟***

● صحيح، هذه لفتة ذكية جداً وهي إدخال ما يسمى بعلم الأصول بالتعبد الشرعي واعتباره معياراً عاماً في جميع الحقول، نقول إنه في المنهج السائد المتداول يعتمد الفقهاء غالباً على مايسمى التعبد الشرعي، يعتبرون أنّ النصوص الواردة هي غير قابلة للتحريك وغير قابلة للفحص والمقارنة والتظهير لأنها تعبدية،

يقولون: إنّ هذا دين والدين يقتضي الطاعة، نتعبد بما وصلنا من الشارع المقدس. التعبد في العبادات المحضة أمر لا ريب فيه ومسلم به، وأمّا في مجالات المجتمع، فيما نسميه الفقه العام وبعض الفقه الخاص في باب الأسرة أو المكاسب الفردية مثلاً، نحن لا نعتقد للتعبد معنى على الإطلاق ولا بد أن تنزل الأمور وفقاً للأدلة العليا في الشريعة وللقواعد العامة في الشريعة التي هي الضوابط الأساسية، لا بد أن تنزل على مقاصد الشريعة وعلى ما نفهمه من المناطات، يعني بعبارة أخرى ـ لا أقول المصالح والمفاسد الواقعية فقد نناقش بأننا لا نعرفها ـ ولكن ما يبدو لنا من حكمة التشريع لا بُدّ أن تنزل على هذا.

من هنا من جملة أسباب الخلل في المنهج هو هذا، مثلاً أنا أذكر مثالاً بسيطاً، وهناك ما هو أهم منه، يحضرني وهو متداول بين الناس: وهو أن يبدأ المؤمنون طعامهم بالملح ويختمونه بالملح بدعوى أنّه مستحب أكله سواء كان ذلك في البلاد الحارة أم في البلاد الباردة، في الصيف أم في الشتاء، يوجد نص وردت فيه نصيحة البدء بتناول الملح قبل الطعام وفي ختامه. لا أعرف الآن مدى القيمة السندية لهذا النص حجة ودلالة. (التعبير المتداول في كتب الفقه أنه يستحب أي أنه حكم شرعي) أنا لا أفهم باب التعبد في هذا الأمر، أنا أفهم أنّ الملح مادة غذائية لها صلة بالجسد وبكيماويات الجسد وأن الإنسان يفقد في البلاد الحارة كمية من ماء جسده بالتعرق فيحتاج إلى تعويضها وأمّا في البلاد الباردة أو في البلاد المعتدلة إذ كانت نسبة الملح في الطعام عالية، قد لا يحتاج الإنسان إلى مزيد من الملح وبالتالي قد يكون من غير الراجح أن يستعمل الملح في طعامه.

إنّ تعميم مقولة التعبد الشرعي وعدم الفحص عن مناخ النص وزمانه، عن خصوصيات مكانه، عن طبيعة الجماعة السائلة، أو الشخص السائل قد يكون غير صحيح، مثلاً في باب طهارة الكتابي أو نجاسته توجد رواية صحيحة، أنا أستغرب ولو لم يكن إلا هي لكان ينبغي أن تلفت نظر الفقيه إلى أنه لا يوجد تعبد شرعي، حين يسأل السائل لا أذكره بحرفيته أنه نحن في بلادنا نؤاكل المجوس، يقول له الإمام: أنا لا أؤاكلهم ولكن أنتم لا تغيّروا عادةً اعتدتموها، فيفهم من «أنا لا

أؤاكلهم» إنهم نجسون، لا، الإمام ينزه نفسه حسب ظروفه عن أبواب التشريع العام، تشريع الأمة تشريع المجتمع، تشريع الأفراد في حياتهم الدنيوية من جملة الثغرات في منهج الاستنباط. قلت في بعض كتاباتي، نحن نحتاج إلى تأصيل أصول جديدة، هذه الأصول الموجود تحتاج إلى تحديث، ونحتاج إلى وضع قواعد أصولية جديدة تكمل هذا المنهج.

وبالنسبة إلى سؤالكم، نحتاج كما ذكرتم إلى أن نتعامل مع نظام العبادات بمنهج يختلف عن المنهج الذي نتعامل به مع تشريع الأمور الوضعية في الفقه العام أي فقه الأمة ككل وفقه المجتمع وعلاقات المجتمع وفقه الأفراد داخل المجتمع في علاقاتهم مع الدولة أو مع الجماعات أو مع بعضهم البعض، والمبدأ الأساسي ـ إلاّ أن يثبت خلاف ذلك بنص قاطع ـ أنه لا يوجد تعبد في باب المعاملات العام يعني في الفقه السياسي والتنظيمي والاقتصادي والأسروي والاجتماعي، لا يوجد تعبد، لا بُدّ أن تلتمس مقاصد الشريعة هنا.

❊ لنفصل أكثر في السؤال السابق، ثمة توافق يظهر جلياً لدارس علم الأصول المقارن في أمهات المسائل الأصولية التي قد تبدو متعارضة، كالقياس والعقل والاستحسان، والاختلاف في الحقيقة، هو في تحديد دوائر عمل هذه العناوين لا في أصل صلاحيتها للعمل، ما رأيكم بما تقدم، وبالتالي، كيف يمكن إجراء مقاربات علمية تمهد السبيل لوحدة منهج التفكير الأصولي الإسلامي؟

● إن الموقف الفقهي ـ الأصولي عند الإمامية من هذه العناوين التي وردت في السؤال صريح في أنّ الخلاف ليس في تحديد دوائر عمل هذه العناوين، بل في أصل صلاحيتها للدلالة على الحكم الشرعي. وكذلك الحال في الموقف الفقهي عند الظاهرية من القياس (الظاهرية لا يلتزمون بمشروعية القياس، فابن حزم كان من أكبر المحاربين للقياس). وهنا يتعين التوقف عند الموقف المبدئي في(طبيعة) الأدلة الشرعية بين ما اصطلح على تسميته بالاجتهاد بالرأي وأصحابه هم(أهل الرأي) وبين(الاجتهاد بالدليل) فمن المعروف أنّ ثمة خلافاً كبيراً بين أهل الرأي

ومخالفيهم. نحن حذرون من إيكال المسألة التشريعية إلى ما نسميه(الرأي)، والاعتماد على الفهم الخاص من دون دلالة النص الشرعي، ومن هنا الموقف الصارم من القياس لأنه يتبين لدى الفحص أنّ القياس المعمول به عند من يعمل به من فقهاء المذاهب يؤول في النهاية إلى فهم شخصي وإلى استنباط شخصي لا يستند في أكثر الحالات إلى نص شرعي وبهذا لا يكون الفقيه مكتشفاً للتشريع الإلهي بل يكون هو مشرعاً. وكذلك الحال في الاستحسان وسد الذرائع. الحقيقة إنّ ما ذكرنا لا يعني أنه يوجد تباين كامل بين المذاهب في هذه الأدوات الاستنباطية، ففي بعض الموارد يكون الاختلاف(لفظيا) أي أن الاختلاف يكون في التسمية فقط، وبعض الموارد التي تعتبر قياساً عند أهل القياس، لا يسميها فقهاء الإمامية قياساً، كذلك في باب الاستحسان مثلاً، مايسمى باب التزاحم في الفقه الإمامي قسم كبير منه يمكن تصنيفه بسد ذريعة أو استحسان.

نحن علينا أن نعتمد على الأصل، حينما نقول: إنّ المصدر الأساسي للتشريع هو الكتاب والسنة ولا يوجد غيرهما. في الكتاب والسنة غنىً وكفاية، الإدعاء بأنّ النصوص قاصرة وأننا نحتاج إلى أن نكمل النصوص بأدوات أخرى، هذا الادعاء لا أثق به ولا أراه صحيحاً. النصوص ليست قاصرة، إذا أردنا أن نعتبر أنّ كل واقعة يجب أن يرد بها نص فالنصوص قاصرة بالتأكيد، ولكن إذا أردنا أن نعيد كل الوقائع إلى المبادىء الكلية في التشريع فالنصوص ليست قاصرة، ونحن عندنا مستويان من الكليات التشريعية، المستوى المتداول وهو ما يسمى القواعد الفقهية، وهناك المستوى الآخر وهو ما أسميه الأدلة العليا وهي أدلة فوق القواعد الفقهية، من قبيل، مثلاً، ﴿إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ هذه الآية تعتبر مصدر تشريع لا ينحصر في باب من الأبواب وإنما يشمل، ما عدا العبادات، كل أنشطة البشر. كلما التبس علينا أمر نرى بحسب فهمنا وسليقتنا النقية والسليمة ما هو مقتضى العدل والإحسان فيه، من هنا أنا أميل إلى التدقيق في هذه النقطة وهي أنّ الخلاف بيننا وبين من يعتمد هذه الأدلة التي تسمى أدلة تشريعية هو خلاف في أصل صلاحية هذه الأمور لتكون أدلة شرعية وليس في دائرة عملها.

نعم، لا يجوز التعميم بنفي صلاحية الاستدلال وصفة الدليلية عن كل ما يسمى قياساً، كل ما يسمى استحساناً، كل ما يسمى سدّ ذريعة. إنّ هذا التعميم ليس دقيقاً في التعبير عن حقيقة الحال، حيث إن بعض الموارد التي تستعمل فيها هذه المناهج أو هذه المفردات في المنهج هي موارد صحيحة.

***** لم يلج العقل الأصولي الشيعي عالم المقاصد، التي توغل فيها العقل الأصولي في بعض المذاهب الإسلامية بدءاً من فقهاء الشافعية في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري أي مع إمام الحرمين الجُوَيني مروراً بفقهاء الحنابلة وانتهاءً بالمالكيين على يدي الشاطبي والقرافي في القرن الثامن الهجري، مع العلم أن تخير الأحكام في موارد التزاحمات غير ممكن قبل اتضاح التفاضلات في المقاصد، هل لديكم إسهام خاص في هذا الإطار؟**

● هذه الملاحظة صحيحة بالنسبة إلى الأبحاث الفقهية التقليدية، أما في الأبحاث الفقهية الحديثة فإنّ من الآثار الإيجابية التي أنتجتها محاولات تطبيق الشريعة الإسلامية في إيران وبعض البلاد الإسلامية ـ العربية وغيرها، وما واجهه العاملون على بلورة الصيغ التطبيقية للشريعة من مشكلات أنها فتحت هذا الباب في الفكر الأصولي ومجالات الاجتهاد الفقهي عند الفقهاء الشيعة. وأعتقد أنّ السبب في تقصير الفكر الشيعي الفقهي والأصولي عن ولوج هذا الحقل في مجالات الاستنباط بينما كان موضع اهتمام كبير من المذاهب الأخرى بحيث يعتبر أحد أركان منهج الاستنباط في المناهج الأخرى، هو سبب تاريخي وليس فكرياً. .
هو لا يرجع إلى اختلال فكري وإنما إلى ظرف تاريخي؛ فالفقيه الشيعي لأسباب تتعلق بالوضع السياسي انعزل عن السلطة وعن المجتمع العام وعن قضايا علاقة المجتمع والانسان بالسلطة من جهة وعن العلاقات داخل المجتمع الإسلامي العام وداخل مجتمع المسلمين المتفاعل مع المجتمعات البشرية الأخرى من جهة ثانية.
وهذا المنهج الذي يلحظ النص الفقهي باعتبارة يعالج حالات فردية، وحتي فيما يتعلق بالنظرة العامة عالج قضايا الجماعة الشيعية ومشكلاتها، ولم يعالج

مشكلات المجتمع الإسلامي وقضايا الأمة. في هذا الحقل الموسوم بالحذر والذي يحكمه منهج فقهي قاصر نمت نزعة الحذر من تجاوز النصوص البينة ومن تجاوز الحدود الصارمة، بل أدّى هذا إلى ظاهرة موجودة في فقه الشيعة بدرجة غير مسوغة وتنبىء بأحد مظاهر الخلل المنهجي أو القصور المنهجي وهي ظاهرة الاحتياطات في مقام الفتوى وقد أشرت إليها في كثير من أبحاثي الفقهية والأصولية، والمكلف محكوم بالعمل بالاحتياط في نسبة عالية جداً من الفروع الفقهية في أحكام الأفراد، والاحتياط هو عبارة عن اللاموقف في المسألة الفقهية وهذا يقتضي اختيار أصعب المواقف لضمان عدم الخطأ، طبعاً هذا يلغي أي رؤية للمقاصد لأنه إذا أردنا أن نحتاط في كل شيء فالاحتياط لا يتناسب مع حركية الحياة وإنما يتعلق بضمان الخلاص الأخروي وضمان عدم الوقوع في الخطأ، وهذا الأمر يتلاءم مع العبادات ولا يتلاءم مع الفقه العام. . أعتقد أنّ تفاعل الفقيه الشيعي مع مشكلات الحياة الحديثة وانفتاح المسلم الشيعي على مشاكل الحياة الحديثة سيؤدي في النهاية إلى ولوج الفقيه الشيعي إلى هذا المجال من مجالات الاستنباط والاهتمام بهذا البُعد الاستنباطي.

العلاّمة
السيد محمد حسين فضل اللّه

لبنـــــان

٢٦ـ٢٧/٨/ ١٩٩٥

- □ من مواليد ١٩٣٥ في النجف الأشرف بالعراق.
- □ تخرج من مجالس أبحاث مراجع الدين وفي مقدمتهم الإمام الخوئي.
- □ له حضور فاعل في الحياة الفكرية، وصدرت له عدة أبحاث من أهمها:

- ● من وحي القرآن ـ تفسير (١ ـ ٢٥ جزء).
- ● الحوار في القرآن.
- ● الإسلام ومنطق القوة.
- ● خطواتنا على طريق الإسلام.
- ● خطواتنا على ضوء الإسلام.
- ● الحركة الإسلامية ـ هموم وقضايا.
- ● أسلوب الدعوة في القرآن.
- ● تأملات إسلامية حول المرأة.
- ● عدة دواوين شعرية.
- ● كتاب الجهاد ـ تقريرات بحثه الفقهي.
- ● رسالة في الرضاع ـ تقريرات بحثه الفقهي.

**** في ظل تطور الفقه التشريعي الحديث، لماذا الاجتهاد وما هي ضرورته***

● من الطبيعي أن مشكلة الاجتهاد تمثل حركة المستوى العلمي لدى السائرين في خط الثقافة الفقهية، ولذا كان طبيعياً في مجال التطور الفقهي وجود أشخاص ينطلقون في قناعاتهم بنتائج هذا التطور من موقع علمي، بمعنىٰ أن يكون لهم رأي في مفردات هذا التطور من حيث هي صواب أو خطأ، وإلاّ تراجع التطور الفقهي في ما يستقبله من مراحل، بفقدان العقلية المستقلة التي تفكر من خلال القناعات الذاتية دونما تأثر كبير بالآخر.

وعندئذٍ سيتحول الآخرون إلى مجرد مستهلكين لما إرتآه الأولون، دون أن تكون لهم حتىٰ القدرة على إنتاج هذا المستهلك، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن التطور الفقهي كان نتيجة المتغيرات الثقافية التي سيطرت على ذهنية المجتهدين، إما من خلال ما استحدثه العقل من وسائل لفهم النص، أو لوعي الأسس التي ترتكز عليها الأحكام الشرعية، مما قد يسمىٰ بملاكات الأحكام، أو من خلال اللمعات الفكرية التي قد تلمع في عقل هذا المجتهد أو ذاك، مما يعني أن حركة الاجتهاد المستقبلية تصبح ضرورة لا جدال فيها، على خلفية تغير الزمن وانعكاس ذلك في تطور الحاجات والأساليب والوسائل، وهو تطور يطال فهم النصوص والتراث وتفسيرهما، مع ملاحظة المؤثرات التي تؤثر على ذهنية المجتهد، مما قد يفتح له أفقاً جديداً من خلال تجربة معينة أو من خلال وضع تأملي معين.

ولذلك فإنَّ الفقه الإسلامي ليس بدعاً من العلوم التي تحتاج إلى استمرار الطاقات في معالجتها والتفكير بها تبعاً لحركة الزمن وتغيره.

**** ولكن، الا يغنينا الفقه القانوني الحديث عن الفقه الإسلامي، وبمعنىٰ***

أوضح هل يمكن أن نتنازل عن الفقه الإسلامي لصالح الفقه القانوني الحديث(الوضعي)؟

● إنَّ الفقه القانوني الحديث لا يمثل وجهة نظر واحدة، بل نجد في دراستنا للقانون أنَّ القانونيين يختلفون في المسائل القانونية، تماماً كما يختلف الفقهاء، إنْ من حيث هذا التشريع أو ذاك، أو من حيث تفسير هذا النص القانوني وفقاً لهذه النظرية أو تلك، تبعاً لاختلافهم في المناهج أو أُسُس التفكير ومرتكزاته، ولذلك لا يمكن الجزم بوجود حقيقة علمية واحدة في الميدان القانوني.

هذا فضلاً عن الاختلاف الكبير بين مفردات الفقه الإسلامي، وبين مفردات الفقه الوضعي (مع اتفاقهما في مفردات عديدة)، إن من خلال الأسلوب أو من خلال المنهج، أو من خلال المنطلقات والمرتكزات الفكرية، الأمر الذي لا يجعل تطور الاجتهاد القانوني الحديث مغنياً عن الاجتهاد الفقهي الإسلامي، خاصة وأن الاجتهاد الفقهي ينطلق من خلال استنطاق المصادر الأساسية للتشريع في الإسلام، والتي ليس منها رأي المجتهد وذوقه، بل ليس منها حركة الواقع أيضاً، إلاّ من خلال علاقة ذلك بتغير الموضوعات وتبدلها بشكل يؤثر على التكييف الفقهي لهذه المسألة أو تلك تبعاً لتغير موضوعاتها وشروطها وظروفها، بينما يتحرك الاجتهاد القانوني من موقع المشرِّع المطلق السراح تبعاً لما يحدده من مصالح أو حيثيات هنا أو هناك.

**** يعتبر البعض عملية الاجتهاد ـ كممارسة ـ نوع مهمة تنتمي إلى العقل المستريح أو المستقيل، لأن الفقيه يفتش دائماً في نتاجات السلف والتراث، وكل ما ينتمي إلى الماضي.***

● لا أتصور أنّ هذه التهمة دقيقة لسببٍ بسيط، وهو أنّ النص وإن كان ثابتاً ـ وهو ثابت ـ إلاّ أن مضمونه متحرك، لأنه يتحدث عن فكرة وتشريع بل ومنهج، ومن الطبيعي أن الفكرة والتشريع والمنهج لا يمكن أن يحكم عليهم بالتجمد، لأن كلاً من الفكرة والتشريع والمنهج يمكن له أن يتحرك بأفق واسع وفي إطار رحب، وعليه يملك الفقيه الذي يعالج النص الشرعي الثابت ـ كما يقال ـ حرية الحركة،

وملاحقة الواقع الذي يرافق هذا التشريع من حيث حركته في الموضوعات المتغيرة، أو من حيث حركته في المجالات المختلفة، وهكذا بالنسبة للمنهج الذي يملك حركة أكبر وانطلاقة أوسع.

ولا نبتعد كثيراً عن الموضوع إن إستذكرنا تعريف الحكمة وأنها وضع الشيء في موضعه، بحيث لا يمكن أن تتجمد في موقع دون المواقع الأخرىٰ، وكذلك تعريفهم للبلاغة وأنها مطابقة الكلام لمقتضىٰ الحال، ثم يقولون أن مقتضيات الحال كثيرة، وإن كان الكلام والألفاظ محدودة.

وعليه فإنَّ مقولة ثبات النص لا تحول أبداً دون مواكبته لحركة الإنسان في الزمن، ولا فرق بين ﴿**إدفع بالتي هي أحسن**﴾ و ﴿**جادلهم بالتي هي أحسن**﴾ بلحاظ حركيتهما، وبين أية قاعدة أو مقولة فقهية من قبيل ﴿**لا ضرر ولا ضرار**﴾ و ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾ بما تختزنان من حركية ومرونة تشريعية ـ إجتماعية. لأن الضرر لا يمكن له أن يتجمد في عنوان دون آخر، وصورة دون صورة أخرىٰ، وكذلك الحرج فإنه يختلف بحسب إختلاف الأزمان والأشخاص والأوضاع والحيثيات.

ولذا لا يمكن لثبات النص أن يلغي حركية المضمون، وبعبارة أخرى إن كان النص بما يحتويه من ألفاظ ثابتة، فإنه يختزن مضموناً متحركاً لا يقف عند حدٍ من حدود الزمان والمكان إن كان في حيثياته ما يوحي بالشمول والعموم.

وهذه الحركية تفرض على الفقيه واقعاً مريراً ومعاناة كبيرة لملاحقة الواقع واكتشاف قدرات النص المتحركة التي لا يمكن اكتشافها بسهولة إلاّ بعد إستنطاق النص وقراءته وفقاً لآليات معقدة يدرسها الفقيه لغرض معالجة النص.

هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ، فإنّ المشكلة التي تواجه الفقيه هي مشكلة تعارض النصوص التي تعالج قضية واحدة، وكذلك مشكلة توثيق هذه النصوص، فضلاً عن عملية الاستيحاء والاستنطاق، مما يجعل الفقيه في حالة إستنفار دائمة، بشكل يُكذِّب ما يمكن تسميته بالعقل المستريح أو المستقيل.

***** قد يَغنون بالعقل المستريح أدوات الفقيه وآلياته في ممارسته الفكرية بما هي أدوات قديمة تنتمي إلى الماضي، إذ قلما ينظر إلى المستقبل أو يستشرفه.**

* وهذه التهمة غير دقيقة أيضاً، لسبب واضح وهو أن مسألة الدين من المسائل التي تعتبر ملك الزمن كله، بلا فرق بين الماضي والحاضر والمستقبل، والتشريع الديني الثابت منه يتحرك في نطاق الزمن كله أيضاً. وقد تكون مقولة: (حلالُ محمدٍ حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرامٌ إلى يوم القيامة) أروع تعبير لهذه الحقيقة.

ولهذا فإن الماضي والحاضر والمستقبل، كل ذلك، لا يمثل حدوداً للدين، تماماً كما هو الحال في كل المفاهيم والمقولات الفكرية المطلقة ـ إن صحّ التعبير ـ من قبيل العدل وغيره، وهو ما يؤمن به غير المتدين أيضاً. ونحن نعرف أنّ مفهوم العدل وغيره من المفاهيم، من المفاهيم التاريخية التي عاشت في الماضي السحيق جداً، دون أن يعني ذلك إنتهاء أمدها واستنفاد أغراضها، ولذلك صحّ أن يقال أن العدل لا زمن له ولا عصر له دون زمن أو عصر، لأنه من المفاهيم المتحركة التي قُدِّر لها أن تعيش مع الإنسان، إنسان الماضي، والحاضر، وإنسان المستقبل.

وإذا كان البعض يقول: إنّ العدل وإن كان قيمة ثابتة على مرّ العصور فإنه يستقبل مفردات جديدة، فإننا نقول: إنّ الدين كذلك، فهو لا يأبىٰ إستقبال المفردات الجديدة، لأن الدين عندما يأمر بالعدل، ويأمر بالإحسان، فإنه يتحدث عن مفهوم يتحرك حسب المعروف والعدل والإحسان في حياة الناس المتحركة وفقاً لتطور الحياة. وقد يكون أوضح مثال على ذلك، عندما يتحدث الدين عن علاقة الرجل بالمرأة فيقرر أنها محكومة بقاعدة (.. فإما إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان)، تلك القاعدة الحية المرنة التي لا يمكن أن تتجمد في زمن أو تكف عن ملاحقته. هذا من جهة.

ومن جهة أخرىٰ، فإنّ متغيرات الحياة والمستجدات التي تفرض نفسها على الواقع تجعل الفقيه مستنفراً في مواجهة كل ما يحدثه المستقبل، وكل ما ينتجه المستقبل من موضوعات ومن علاقات ومن مناهج، مما يجعل مسألة الفقيه هي

مسألة الماضي الذي يحاول أن يستنطقه في طبيعة الموضوعات التي كانت سائدة فيه، ومسألة الحاضر بلحاظ ما استجد فيه من علاقات وصيغ وعناوين ومناهج. . ليقارن بين ذاك الماضي وهذا الحاضر، ليلاحظ ويكتشف مواقع الالتقاء والافتراق، وعلى هذا الأساس يدخل في حوار مع آراء ونظريات الأقدمين وآراء ونظريات المتأخرين والمحدثين، ليختار الأوفق والأصلح ليستصوبه.

ولذلك فإننا لا نتصور بأن حركة الفقيه هي بدع من الحركات الثقافية الأخرى لدى فقهاء القانون أو فقهاء الحياة، في كل مجال من مجالات الحياة الواسعة، الثقافية وغير الثقافية، لأن كل فقيه أو باحث أو عالم في أي مجال من هذه المجالات، لا بد وأن يتعاطى من مكتسبات الماضي وإنجازاته، التي لولاها لا يمكنه التوفر على أي مكتسب جديد، إذ لا يمكن أن تنطلق مع كل علم من العلوم أو معرفة من المعارف الإنسانية، إلاّ إذا عشت تاريخ هذا العلم وتلك المعرفة على مرّ العصور وتقادم الأزمان.

وليس الفقيه بدعاً من الفقهاء أو العلماء أو الباحثين، فإنه يتعاطى مع الماضي بما هو تاريخ علمي، وبما هو تراث للمكتسبات والإنجازات العلمية التي قدّمها العلماء على مرّ الزمن، ولكن دون أن تأسره هذه الإنجازات أو تجمد عقله أو قدرته على التفكير والإبداع الفكري.

**** المعرفة الفقهية بما هي جهد بشري نسبية، إنطلاقاً من هذه الفكرة يحاول البعض التقليل من قيمة الفقه ومركزه القانوني في حياة المسلمين، لأنه سيكون نتائج قابلة لإثبات العكس، ولذلك يمتنع المطالبة بسيادتها في حياة المسلمين وتحكيمها فيهم..***

● نحن لا ندعي أن الفقيه يملك الحقيقة المطلقة، ولا نتصور أنَّ على الناس أن يختزنوا في داخل نفوسهم أن ما جاء به الفقيه يمثل الحق الذي يعتبر الخروج عليه خروجاً عن الدين، تماماً كما هو الخروج على ما قاله النبي محمد(صلى الله عليه وآله وسلم)، وذلك لأن الفقيه يستهدي القواعد والمناهج التي توثق له النصوص من جهة أو تفسيرها له من جهة أخرى، وهو إن قطع بنتائج

بحثه فإن تلك النتائج تبقي رأيه الشخصي على أقل تقدير، ولكنها شرعية ويمكن إنتسابها إلى الشريعة، ويبقىٰ للفقهاء الآخرين مناقشتها على ضوء القواعد والمناهج لمعرفة مقدار الخطأ والصواب فيها.

وفضلاً عن ذلك فأنا أتصور أنّ هذه الإشكالية التي يثيرونها ضد حركة الاجتهاد الإسلامي في تمثيلها للفكر الإسلامي عقيدة كان أو فقهاً أو شريعة.. ليست مختصة بالإسلام والفكر الإسلامي، وها نحن نرى أن هناك اتجاهات ثقافية عديدة ودوائر ثقافية كثيرة تلتزم خطاً فكرياً معيناً بحيث تكون حركتها في الواقع منطلقة من هذا الخط وهذا المرتكز الفكري دون أن يعني ذلك إلغاء الاجتهادات ضمن هذا الخط أو المرتكز الفكري، فتخرج علينا إجتهادات كثيرة في التفاصيل كلها تنتسب إلى خط فكري واحد دون أن تثار عليها إشكالية الانتساب إلى الخط أو كونها نسبية قابلة لإثبات العكس.

وإذا أردنا أن نتجاوز الأُطر الفكرية فإننا نقول لكل من يشرعون أنكم تشرعون إنطلاقاً من المصلحة الحقيقية للشعوب، ولكن السؤال: إن هذه المصلحة هي جهد بشري نسبي وليست حقيقة حاسمة كما هي الحقيقة الدينية المعصومة، وإذا كانت كذلك فهي خاضعة لمؤثرات بيئية وثقافية معينة، فكيف تفرضونها على المجتمع وكأنها حقيقة مطلقة، في الوقت الذي تخضع فيه للمؤثرات المختلفة التي أشرنا إلى بعضها؟

ولذا فإننا نرى أن حركة الاجتهاد لا تختلف عن حركة التقنين والتشريع اليوم على مستوى اكتشاف مصالح الشعوب، والتقنين وفقاً لهذه المصالح، وكلها نسبية لا تمثل الحقيقة المطلقة.

إنني أتصور أن الكثيرين من الناس الذين يثيرون هذه الإشكالية حول الإسلام ينطلقون من ذهنية ضبابية تحاول أن تستغرق في إكتشاف السلبيات لدى الخط الاجتهادي في الإسلام لتوحي للناس أن نظريات الفقه الإسلامي وآراء الفقهاء لا تمثل الإسلام كله، ولذا فهو لا يصلح لأن يفرض على الناس أو يحتكموا إليه. وإن صحت هذه الإشكالية فهي إشكالية لا ينجو منها خط فكري ولا يتأبىٰ عنها

مذهب فقهي أو تشريعي على الإطلاق.

**** عملية الاجتهاد محكومة بالرجوع إلى عدة مصادر معروفة، بعضها متفق عليها وبعض مختلف فيه. كيف ننظم مراتب هذه المصادر التي يمكن أن يعتمدها الفقيه، وهل ثمة إمكانية لتوسيع الإفادة من هذه المصادر، بحيث نؤسس ونؤصل أكبر عدد من القواعد الفقهية والأصولية.***

● من الطبيعي أنَّ الكتاب (القرآن الكريم) هو المصدر الأساس، لأنه الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وقد أجمع المسلمون على توثيقه من خلال أنه كلمة الله، نظراً لوصوله إلينا متواتراً بلا زيادة أو نقيصة، أو تحريف أو تصحيف، وإن اختلف المسلمون في فهمه. أما السُنة فإنها من حيث العنوان تمثل المصدر الثاني للتشريع، وتستمد حجيتها من الكتاب الكريم نفسه **﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾**، فنحن مأمورون بأن نأخذ ما آتانا به الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم)، والانتهاء عما نهىٰ عنه.

وإن كان ثمة مشكلة في السنة فهي مشكلة التوثيق، على أساس أنَّ هذا النص أو ذاك هل يمكن اعتباره مصداقاً له أو لا، وبمعنىٰ آخر هل صدر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو لا. والمشكلة قائمة بالفعل ولكنّها ليست عصية على الحل، فقد وضع العلماء المختصون طرائق عديدة لإثبات الصدور وتوثيق النصوص، وإن كانت ثمة اختلاف بينهم في هذه الطرائق، ولكنها أيضاً تكفي في هذا المجال.

وتبقىٰ المشكلة بعد إثبات الصدور في عملية فهم النص واكتشاف مفاده، وهو نص عربي كما هو القرآن الكريم، ولذلك فلا بد من استنطاق هذا النص وفقاً للقواعد العربية في فهم أي نص عربي. ونحن نتصور أن هذه القواعد إنما انطلقت من خلال مدرسة نحوية أو بلاغية هنا أو هناك، ومن خلال منهجية خاضعة لاجتهادات أصحابها، ولذا فنحن ندعو إلى الحركية القاعدية لفهم النص وذلك لتطوير طريقة فهمنا للنصوص من خلال الكثير من مناهج البحث أو مناهج فهم

النص، وأعتقد أننا يمكن أن نحصل على أشياء جديدة في هذا المجال.

هذا بالنسبة للمصدرين الأساسيين الكتاب والسنة، أما المصادر الأخرىٰ للتشريع فقد ذكروا (العقل)، ولكن يجب أن ننبه إلى أن المقصود به هنا هو العقل القطعي الذي نكتشف على أساسه الأحكام الشرعية، وهو ما يعرف بملاكات الأحكام أو علل الأحكام، فإذا حصل للفقيه القطع بأن هذه المسائل تمثل ملاك الحكم، فإنه يستطيع أن يحكم حتىٰ في الموارد التي لم يرد بها حكم شرعي، لأننا نعرف أن الشارع لا بد أن يحكم انطلاقاً من وجود المصلحة الملزمة في هذا المجال.

وأنا اعتقد أن أحكام العقل في هذا المجال قليلة جداً، ولذلك فإنّ العقل لا يمثل شيئاً كثيراً في هذه الدائرة، خاصة العقل الذي يمثل الرأي الناشىء من عناصر ثقافية أو بيئية ذاتية، إذ ليس بحجة لدى فقهاء الشيعة لأنه من الظن، وهو لا يغني من الحق شيئاً، وعلى هذا الأساس ذهب فقهاء الشيعة، وبعض فقهاء السنة إلى عدم حجية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغير ذلك من المصادر الظنية التي لا تورث القطع والعلم. نعم، إلاّ أن تكون مفيدة للعلم والقطع، فتكون حجة من هذه الجهة.

أما الإجماع فهو عند أهل السنة يعتبر مصدراً للشريعة من خلال ما رووه عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: (لا تجتمع أمتي على الخطأ). ولذا فهو عندهم يعد من المصادر الرئيسية، أما عند الشيعة فيرون الاجماع حجة إذا أفاد القطع، ولا يرون حجيته في نفسه، بمعنىٰ أنه حجة إذا أفاد القطع بقول المعصوم أو فعله أو تقريره.

**** في ظل التشكيك بالسنة الشريفة على أساس ما يدعىٰ من تأخر تدوينها، هل يمكن تقعيد أكبر قدر ممكن من القواعد القرآنية.***

● في تصوري أنّ من الممكن جداً إيجاد قواعد قرآنية جديدة انطلاقاً من محاولة تحريك فهم جديد للنص، ولكنّ المسألة هي أنّ القرآن الكريم لم يتحدث كثيراً عن التفاصيل، يعني أنَّ المشكلة التي تواجهنا هي أنَّ القرآن قد تحدث عن

تفاصيل محدودة، وأنَّ القاعدة إن وجدت فهي لا تتدخل كثيراً في التفاصيل، ولذلك يمثل إلغاء السنة الشريفة، وإبعادها عن حركة الاجتهاد بحجة التشكيك بها، يمثل ذلك مسخاً للتصور الإسلامي التفصيلي. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن تأخر التدوين قد لا يمثل مشكلة عصيبة جداً، لأن التقاة الذين رووا عن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) حفظوا ذلك في صدورهم وتناقلوه بينهم، وحفظه الحفاظ عنهم. كما أن الشيعة لا يعانون من هذه المشكلة لأنهم يعتبرون الأئمة من آل بيت رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) الامتداد الطبيعي للنبي، وأنهم معصومون عن الخطأ، وأنهم المصدر الرئيس بعده لتبليغ الأحكام، فهم يحدثون عنه، كل واحد منهم بواسطة أبيه فجده، إلى أن تنتهي السلسلة إلى رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم)، ولذلك فإن هذه الإشكالية لا تنعكس سلباً على المصادر الشيعية، خاصة وأن الأئمة (عليهم السلام) رعوا عملية الكتابة والتدوين من علي(عليه السلام) إلى آخر إمام منهم.

وقد نفهم من هذا أن مسألة رفض الأئمة(عليهم السلام) للقياس قد يكون منطلقاً من أن هناك أحاديث في السنة الشريفة واردة بشكل واسع جداً، بحيث لا يحتاج بعد ذلك إلى القياس، لأن باب العلم مع وجود هذه الروايات مفتوح من جميع الجهات، سواء أكان من خلال القواعد العامة أم من خلال النصوص الخاصة. لأن العمل بالقياس عند من يعتبره حجة إنما نشأ من حاجته إلى معرفة الأحكام مع قلة الأحاديث الصحيحة عنده الواردة من طريقه، وهو طريق قد يكون صحيحاً مع انسداد باب العلم بالأحكام أو باب الحجج الخاصة، ولكنه مع توفر الأحاديث الصحيحة عنهم(عليهم السلام) لا يكون ثمة مبرر على الإطلاق للجوء إلى طريق ظني من هذا القبيل.

ومع ذلك فإنني أقول: إنَّ ثمة فرقاً بين القرآن والسنة، إذ انطلق القرآن في حركة الدعوة والتشريع ليؤصل القواعد في دائرتها الواسعة، أما السنة فقد وردت في غالبيتها لتحاكي تطبيقات هنا وهناك، ولتجيب عن الأسئلة هنا أو هناك، الأمر الذي يجعل الحديث خاضعاً في دائرة خاصة وهي آفاق السؤال وكل القرائن

والإيحاءات المحيطة، وهو ما قد يوقع الفقيه في متاهات كثيرة من الاحتمالات التي تحول دون الوصول إلى قناعات يقينية في معظم الموضوعات. وهذا بخلاف القرآن الكريم الذي يتسم بسمةٍ أساسية، وهي التأصيل والتقعيد. فمثلاً عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾ فإننا نواجه قاعدة ترسم حدوداً للتعامل في عملية نقل المال وتملكه والتصرف فيه، وهي قاعدة تمتلك من المرونة ما يجعلها متحركة وفاعلة ومنفتحة على المستقبل كما هي منفتحة على الحاضر والماضي. وكذلك عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿**يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما**﴾ فإننا نواجه قاعدة عامة مفادها: أن كل ما كان ضرره أكثر من نفعه فهو حرام. وكذلك قوله تعالى: ﴿**فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان**﴾ فإنها ترسم قاعدة عامة تحدد علاقة الرجل بالمرأة بحيث لا يملك الرجل أن يجمد حياة المرأة، إذ خيَّره الله تعالى بين الإمساك ـ أي إبقاء العلاقة الزوجية بالمعروف ـ وبين التسريح بالإحسان ـ أي طلاقها وفض هذه العلاقة. ونحن نعرف أن المعروف مفهوم متحرك لا يمكن أن يتجمد في زمن ما، بل هو مفهوم متحرك يمكن أن ينفتح على المستقبل كما الحاضر والماضي.

إذاً، يمكننا من خلال الرجوع إلى القرآن الكريم أن نحصل على جملة قواعد فقهية عامة قد تغطي مساحات واسعة من حياة المسلمين. وفي هذا الصدد أود أن أشير إلى أنني لا أنكر أن في السنة بعض التجارب المماثلة للطريقة القرآنية التي تحدثت عن الخطوط العامة والعريضة لتحديد حياة الإنسان، وضبط علاقاته وحياته بشكل عام، ولكنها تبقىٰ دون المستوى الذي نجده في القرآن الكريم.

لذلك فأنا أعتقد أنَّ استنطاق القرآن الكريم كفيل بتزويدنا بعدد كبير من القواعد الفقهية، ولعل أوضح ما يمكن أن نمثل به مسألة الضرر التي تحدث عنها القرآن الكريم بصدد حديثه عن علاقة الرجل بالمرأة، وإدانته لحالات الأضرار بالمرأة، والإمساك بها للاعتداء عليها. وغير ذلك من النصوص التي يمكن أن تشكل قواعد عامة، سواء عن طريق الآيات التي وردت فيها كلمة الضرر أو لا،

مثل قوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾. فإننا نستطيع من خلال هذه المتناثرة في أكثر من موضوع أن نستخلص قاعدة نفي الضرر بشكل أساسي بدون حاجة إلى السنة، كما يمكننا إستيحاء ذلك من خلال الأساليب الحديثة في فهم الفكر، أي من خلال مقاربة عدة نصوص. ولكن المشكلة أن الأسلوب الاجتهادي السائد لدى الكثير من الفقهاء يتعاطى بأسلوب ضيق جداً إذ أنهم ينظرون إلى كل نص في مورد خاص، بحيث تبدو لكل نص شخصية خاصة تختلف عن شخصية النص الآخر الوارد في مورد آخر، مع أننا نجد أن أي إنسان مُلم باللغة العربية، وبالصيغ التعبيرية، فإنه يستطيع أن يأخذ من مجموع الموارد قاعدة عامة، لا سيما إذا رأى أنّ هذه الموارد مختلفة في طبيعتها، وأنها تلتقي بالخط العام الذي تشترك فيه جميع النصوص.

**** على ذكر الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت(عليهم السلام) وإشرافهم على حركة التدوين الواسعة، نلاحظ على تلك الأحاديث والروايات أنها تعالج مفردات خاصة، مع أنهم(عليهم السلام) مارسوا عملية تعليم واسعة فاين القواعد، وأين هي معطيات هذه العملية التعليمية.***

● هذا صحيح من جهة، ولكننا نلاحظ أن السؤال في هذه الروايات وإن كان ينطلق من واقعة جزئية ومفردة هنا وهناك، إلاّ أنّ الجواب في حالات كثيرة ينفتح على القاعدة، ويجيب على السؤال بما يرشد إلى الضابطة الكلية، ولذلك إستطاع الفقهاء أن يستنتجوا الكثير من القواعد من هذه الأحاديث، وإن كانت هي في الأصل تعالج مفردات خاصة.

**** يعتز علماء الإمامية بفتح باب الاجتهاد عندهم وحضور الفقيه الشيعي وفاعليته الفكرية، على خلاف غيره من علماء المذاهب الإسلامية الأخرى. ولكن قد يقال أن هذا الاعتزار يبقىٰ على المستوىٰ النظري، إذ غالباً ما يستند الفقيه الشيعي إلى المشهور في المذهب أو ما يعرف باصول المذهب.***

● الأمر ليس كذلك، لأن الشيعة ـ أعني علماءهم ـ لا يلتزمون بالمشهور، وإن كانوا يتحفظون في إطلاق الفتاوىٰ المخالفة للمشهور نتيجة ورع أو تخوّف أو عدم اطمئنان، وذلك لأن المشهور قد يمثل عند بعضهم عنصراً نفسياً ضاغطاً يمنعه من مواجهة قوة فتوى معينة أو رأي فقهي معين وإن كان، لم يبلغ حدّ التسالم.

وبعبارة أخرى، فإنّ المشكلة عندهم في هذا المجال ليس في الاجتهاد، فالفقيه الشيعي منفتح على كل الأدوات والآليات المعرفية، وله من الحرية ما ليس لغيره، وإنما المشكلة في نتائج الاجتهاد، فإنه قد ينتهي إلى نتيجة معينة، ولكنه لا يجرؤ على إعلانها أو الإفتاء بها في حالات شيوع وشهرة فتاوى على خلافها.

ولكن مع ذلك فهذه المشكلة ليست عامة، فثمة عدد كبير من الفقهاء الشيعة من لم يعتن بذلك، وأطلق الفتاوى المخالفة لما هو معروف بين أسلافه وسابقيه، أو لما هو معروف بين معاصريه.

نعم إذا كانت تلك الفتاوى المعروفة تمثل إرتكازاً وشعوراً معمقاً لدى المتشرعة، فقد لا يخالفها الفقيه، لأنها عندئذٍ تكون في الغالب محل تسالم، بما يوحي بأنها متلقاة من الأئمة(عليهم السلام) الذين تلقوا ذلك عن رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم).

ومع ذلك فإنّ هذه المسألة ـ أعني وجود الارتكاز عند المتشرعة ـ محل مناقشة أيضاً، فقد يناقش فيها الفقيه بما يؤدي إلى نفيه أحياناً، لأن المسألة لا تمثل خطاً أحمراً لا يمكن تجاوزه بأي حالٍ من الأحوال، ولعلّ أوضح مثال ما قد يقال في حرمة حلق اللحية على أساس الارتكاز لدى المتشرعة، فإنه نوقش بما أدى إلى التشكيك فيه على أقل تقدير لجهة أن حلق اللحية يومذاك أمر مستنكر إجتماعياً، مما يعني أن التسالم على عدم حلق اللحية لم ينشأ من الشارع وسيرة المتشرعة بما هم متشرعة يصدون عن أمر الشارع، وإنما نشأ من وضع اجتماعي أملىٰ عليهم استنكار هذه الظاهرة، وأقصد بها حلق اللحية.

**** تتعرض عملية الاجتهاد إلى مجموعة مخاطر لعل أبرزها تسرب العنصر الذاتي إلى هذه العملية. ما هي الضمانات التي تجنب***

عملية الاجتهاد هذا الخطر؟

● ليست هناك ضمانات حاسمة، وأن المسألة التي قد تحمي الفقيه من ذاتياته هي عدالته وتقواه وورعه. ولكن مع ذلك يبقىٰ معرَّضاً لتأثير اللاشعور، الذي يوحي له بتوفره على الحقيقة كل الحقيقة، مع أنه في حقيقة الأمر قد يكون واقعاً تحت تأثير ذاتياته.

ومن هنا فليست هناك ضمانة إلاّ من خلال نقد الفقيه الآخر الذي قد يتميز بثقافة أخرى، مما يجعل عملية الصراع القائمة على مستوى الفكر ـ طبعاً ـ الجانب المضيء في هذا المجال الذي يُعيد الفقيه إلى جادة الصواب، والتحرر من وطأة الضغط اللاشعوري.

ولذلك فإننا نجد أحياناً أنّ بعض العلماء يضفون تخلفهم على النصوص الشرعية، ويفسرونها تفسيراً قد يوحي بالكثير من التخلف، وهي مشكلة جد كبيرة، ولكن مع ذلك فهي ليست من المشكلة العصية على الحل، لأن حركية الاجتهاد على مدى الزمن يمكن لها أن تكشف عناصر هذا التخلف، ومن هنا فإنه إذا كان هذا التخلف يفرض نفسه على مرحلة من مراحل حركة الفقه، فإنه لا يستطيع أن يفرض نفسه على المراحل الأخرى.

ومثل ذلك في الحالات التي يتخذ الفقيه موقفاً مسبقاً من النص، لأنه حينئذٍ سيقوم بعملية تفجير داخلية لعملية الاجتهاد بشكل يؤدي إلى قبرها وقتلها من البداية، إذ ليس من الطبيعي في الروح العلمية والموضوعية أن يتخذ الباحث والفقيه موقفاً مسبقاً تجاه أي ظاهرة أو نص أو حقيقة، بحيث يتمثل النظرية كحقيقة في وجدانه ثم يتابع البحث على أساس إخضاع النص ـ كما عند الفقيه ـ للنظرية المسبقة، أو نقد النص في ضوء هذا الموقف المسبق أو النظرية المسبقة، لأن معنىٰ ذلك هو أنّ النص لا يمثل أداة من أدوات وعي الفكرة من خلاله، بل يمثل لوناً من ألوان إخضاعه للفكرة المسبقة التي قد تكون منطلقة من حالة مألوفة، أو من خلال مزاج معين أو عقدة معينة.. وهذا الموقف ليس علماً، إذ أنه مزاج يحاول أن يخضع الأدوات العلمية لحسابه، وعندئذٍ ستكون النتائج غير دقيقة

وعلى غير الحقيقة، لأنها شوّهت في مرحلة أسبق.

***** ينقل الشهيد مطهري عن الشيخ عبد الكريم اليزدي أنه كان يقترح أن يتخصص كل فقيه من الفقهاء في قسم فقهي خاص. هل يمكن إعتبار هذا الاقتراح علاجاً للظاهرة المشار إليها سالفاً؟**

● هذه ناحية أخرى، لأننا كنّا نعالج في ما سبق مسألة الفكرة المسبقة التي يتبناها الفقيه تجاه النص قبل العودة إلى النصوص نفسها، واستنطاقها بعيداً عن التأثيرات الثقافية والاجتماعية الذاتية.

أما هذه المسألة فتنطلق في إتجاه آخر، لأنها تعني التخصص في أبواب الفقه التي قد تختلف أدواتها العلمية من موقع لآخر، إذ نلاحظ أنّ طريقة البحث في العبادات أكثر تعقيداً من طريقة البحث في المعاملات، خاصة بلحاظ الأخبار المتعارضة والمختلفة، أو بلحاظ طبيعتها العبادية التي تأبىٰ التفسير في أكثر الأحيان بشكل يصعب معه اكتشاف الملاك، بينما تنطلق المعاملات من قواعد مختلفة، من قواعد في الغالب مضبوطة ومتوازنة يمكن أن تحكم أكثر المعاملات، الأمر الذي يسهل على الفقيه أمر إستنباط الأحكام منها في ساحة حرة يستطيع أن يتابع بها المسألة في بناء العقلاء وسيرتهم، بالإضافة إلى ما بيده من نصوص.

لذلك اعتبر أن مسألة التخصّص في هذا الباب أو ذاك من أبواب الفقه التي تتعدد فيها آراء الفقهاء أمر قريب جداً إلى التوازن في وعي الموضوعات من جهة، وتعميق حركة الاجتهاد من جهة أخرىٰ.

***** وهل يمكن الرجوع إلى كل فقيه ضمن إختصاصه؟ وبعبارة فقهية هل يجوز التبعيض في التقليد؟**

● لا مانع من ذلك ـ على رأينا ـ لأن عملية التقليد كما ذكرنا في أكثر من موقع هي عملية رجوع الجاهل إلى العالم، وعندما يكون الإنسان المتخصص عالماً في هذا الباب، ولا يكون الآخر عالماً في ذاك الباب، فمن الطبيعي أن يرجع إلى هذا دون ذاك، وهذا ما نلاحظه في العالم في مختلف الاختصاصات العلمية.

ولا محل لإشكال بعضهم لجهة تجزؤ المَلَكة، فإنّ المَلَكَة أساساً لا تتجزأ، لأن المتخصص في هذا القسم الفقهي هو فقيه مطلق قادر على استنباط الأحكام الشرعية من مختلف الأقسام، إلاّ أنه توفر على جهد أكبر، وتحقيق أوفر، ونتائج أدق في هذا القسم، باعتبار إنصرافه إليه أكثر من إنصرافه إلى غيره من الأقسام الأخرى.

**** ميَّز الشهيد الصدر بين البعد الفردي والبعد الاجتماعي وتاثيرهما في عملية الاجتهاد. ما هو رأيكم في هذا المجال؟ وما هي آثار النزعة الفردية والاجتماعية على نتائج الاجتهاد؟***

● في تصوري أنّ البعد الاجتماعي يمثل خطاً من الخطوط التي لاحظها الشارع في تخطيطه للأحكام الشرعية، ومن هنا فالمسألة لا بد أن يلاحظها الفقيه في استنباطه، ولعلّ أوضح مثال على ذلك في قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، وقاعدة رفع الحرج ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾ فإنّ الاتجاه السائد، وإن كان يميل إلى أن المرفوع هو الضرر الشخصي والحرج الشخصي، إلاّ أننا نميل إلى أن الضرر النوعي والحرج النوعي مرفوع أيضاً بمقتضىٰ هذه القاعدة، وهذا ما قد يوحي به القرآن الكريم حين يعلل بعض الأحكام بالضرر أو الحرج بشكل يتسع للضرر النوعي والحرج النوعي، ولذلك يمكن إلغاء هذه الأحكام بالكلية فيما لو صدق وقوع الضرر أو الحرج النوعيين، وإن لم ينعكس هذا الضرر أو الحرج على هذا الفرد أو ذاك.

ولذا فإنّ بإمكاننا أن ننظر من خلال البعد الاجتماعي للمسألة إلى طبيعة المجتمع في تأثيره هذا الحكم عليه أو عدم تأثير، كما ننظر ذلك من خلال البعد الفردي سواء بسواء.

**** قد يبالغ البعض في الحديث عن أسرار الحكم الشرعي مما يوحي بالصبغة التعبدية المحضة على حساب الفهم العقلاني، مما يحرم عملية الاجتهاد كثيراً من ثمراتها وطاقاتها الخلاّقة.***

● نحن نعرف أن بعض الأحكام الشرعية من الأحكام التوقيفية كالعبادات مثلاً، ولذلك نجد بعضها قد يخضع لقاعدة تختلف عن القاعدة التي يخضع لها حكم شرعي عبادي آخر. ولكننا لا نمانع من أن هناك كثيراً من الأحكام الشرعية لا سيما في عالم المعاملات، مما يمكن استكشاف ملاكه بشكل وبآخر من خلال إستظهاره من طبيعة النص نفسه، على أساس مناسبات الحكم والموضوع، أو من خلال القرائن المتنوعة التي تدل على ذلك.

ومن هنا فإننا نتصور أنّ القول بعدم إمكان إدراك الملاك بالمطلق هو قول غير دقيق، لأننا إذا لم نستطع إدراك الملاك في الأحكام التوقيفية كالعبادات وأمثالها، فإنه بإمكاننا أن ندرك الملاكات في المعاملات، أو بعض الأحكام الأخلاقية وغير ذلك.

ولكنّ المشكلة هو الاستغراق في التعبدية، والتعامل مع الفقه بمنطق الأسرار والتعبد المحض، ويحضرني ما يقال في تطهير بعض النجاسات كالمتنجس بالبول، فإنهم يتحدثون عن إشتراط غسلتين بالماء القليل، ويؤكدون على التعددية بحيث لو غسلنا ـ كما عن بعضهم ـ الموضع المتنجس بقطرتين على التوالي فإنه يطهر، ولكننا مع ذلك لو أهرقنا إبريقاً كاملاً دفعة واحدة بلا تعدد فإنه لا يطهر، وذلك لأن التعددية شرط في التطهير، وقد يجاب على الفرق بين الموردين بأنه من شؤون التعبد التي لا يمكن إدراك الملاك فيها. مع أن الإنسان عندما يقف أمام موضوع يتعلق بالنجاسة والطهارة يعرف أن المسألة هي إزالة الاستقذار، وأن قضية التعدد قد تنطلق من خلال الحالة الطبيعية للتطهير بحيث تكون الغسلة الأولى لإزالة العين، والغسلة الثانية لإزالة الاستقذار الناشىء من طبيعة وقوع هذه العين على هذا الموقع، ولذلك لا يجد الإنسان خصوصية للتعدد إلاّ من خلال أنها ناظرة إلى الوضع الطبيعي في عالم الغسل، الذي تدور القذارة فيه بهذه الطريقة، وعليه فيمكن أن يستفيد الإنسان من المدار بأنّ الكمية الأكثر والمستمرة يمكن أن تحقق الغسل بطريقة أكيدة أكثر من سابقتها.

طبعاً هذا لا ينفي أن يكون ثمة عدد من الأحكام الشرعية غير معروفة من

جهة الملاكات والعلل، كما في العادة الشهرية للمرأة، وعدم قضاء الصلاة مثلاً وقضاء الصيام، وقد يقف المرء عاجزاً عن تفسير لهذه الأحكام، ولكن ذلك لا يعني الاستغراق في الظاهرة التعبدية في الوقت الذي لا خصوصية لهذا المورد أو ذاك لو تأمل الفقيه فيه بشكل جيد، لأن القضية ليست قضية أسرار على الدوام وبشكل كامل كما يوحي البعض.

**** هذا صحيح، ولكن ألا يوقعنا بشبهة القياس؟***

● لا، لأن القياس هو أن تنتقل بالحكم من موضوع إلى آخر على أساس الظن في أن الملاك مشترك بينهما، والظن ليس حجة، فتكون النتيجة ليست حجة أيضاً، بينما ما نقوله هو أن نستظهر الملاك في الدليل، أو نستظهر الملاك من خلال العناصر المتنوعة هنا وهناك، مما يحقق لنا العلم بالملاك أو يحقق لنا الاطمئنان بهذا الملاك، وهذا ليس من القياس، بل هو أشبه بمنصوص العلة. ألا ترى الآن لو قال الشارع: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، ألا نتعدى في الحرمة من الخمر إلى كل مسكر، وإنما صحّ التعدي لأننا فهمنا بطريقة التعليل أنّ العنوان هو المسكر وليس الخمر، كذلك إذا فهمنا في كل مورد الملاك بشكل قطعي، أو بما تقوم به الحجة، فإنا نستطيع أن نسرّي هذا الحكم من هذا الموضوع إلى موضوع آخر، لأن جهة إلحاقه به من جهة (إكتشاف) العنوان المشترك بين الموضوعين الذي يخضع له العنوانان معاً، كما في المسكر.

**** ثمة طريقة عقلية سائدة في فهم النص الشرعي تؤثر أحياناً كثيرة في النتائج الفقهية، بشكل يوحي بالابتعاد عن الفهم العرفي والطبيعي، ما هو الموقف الصحيح منها؟ وما هي الآثار التي تتركها؟***

● واقعاً هذا الاستغراق في الجانب العقلي الموجود في علم الأصول، خاصة عند الشيعة بعد تطور المدرسة الأصولية عندهم، وجمودها عند أهل السنة، ربما يبعد الفقيه عن الصفاء والفهم العرفي للنص، ونحن نعرف أن النص يقوم أصلاً على أساس الفهم العرفي، ولكن بعض الناس تجده يتعاطىٰ مع النص كما لو كانت خطوطاً هندسية جامدة، بينما نعتبر أن النص حالة متحركة وفي تفاعل دائم

مع الحياة.

وفي رأينا أن الجانب العقلي هذا، الذي يضع الحدود التفصيلية الدقيقة ضيق، وهو ما لا يسمح للدائرة الإنسانية العرفية العقلانية بأن تتحرك، الأمر الذي أنشأ فجوة بين مضمون الفكر الأصولي، وبين الآفاق التي يطل عليها الحكم الشرعي ويتحرك في إطارها. وهذا هو الذي أدىٰ إلى أن يبتعد الكثيرون من الفقهاء عن الذهنية العرفية العفوية التي تستطيع أن تفهم النص بطريقة طبيعية، وربما أصبح بعضهم يرون أن تعقيد الألفاظ هو الأساس في العلم، بحيث أن الإنسان لو كتب نظرية أصولية بأسلوب مفهوم فإنهم لا يعتبرونه أسلوباً علمياً، كما أنهم يرون الإنسان الذي يفهم النص بطريقة عرفية عقلانية سطحياً غير متعمق، لأنهم يتعاملون مع النصوص ويدرسونها ـ كما ذكرنا ـ دراسة هندسية وعلى أساس حساب السنتيمترات.

وهذه الطريقة لفهم النصوص الشرعية سائدة في أغلب المدارس الفقهية، وإن كانت تختلف بالدرجة.

**** يلاحظ على علم أصول الفقه أنه متأثر بشكل كبير بعلم الكلام والفلسفة.. ما هي آثار هذا التأثر؟ وكيف يمكن صياغة قواعد أصولية جديدة تفي بمتطلبات العصر والحاجات الجديدة؟***

● في تصوري أنَّ من الممكن جداً إستحداث وسائل جديدة لفهم النص وفق التطورات العلمية في فهم النص وقواعده.

نعم، الآن الأصوليون وقفوا على مفردات تقليدية مثل العام والخاص، والمطلق والمقيد. . . وهكذا نجد أنهم يواجهون النصوص كما لو كانت قوالب جامدة، بينما نجد أنّ من الممكن للفقيه أن يفهم الفكرة من مجموع النصوص على الطريقة الحديثة، بحيث تأخذ من هذا النص جزءاً من الفكرة، ومن ذاك النص جزءاً آخر حتىٰ تتكامل الفكرة من جميع الجهات، مع ملاحظة الظروف التي تحيط بالنص عند صدوره، وهذا ما يختلف مع البرنامج السائد الذي يتبعه الأصوليون لفهم النص.

ويلاحظ على بعض الفقهاء عدم استثمارهم لإمكانيات اللغة، الأمر الذي أوفقهم في الجمود، فلم يعيروا إهتماماً كبيراً للاستعارة والكناية والمجاز في قراءتهم للنص، والسبب يعود إلى فهمهم المحدود لمعنىٰ القرائن التي حصروها في اللفظية المباشرة، دون الالتفات كثيراً إلى القرائن المقامية والعقلية والاجتماعية، أي ما يدخل في الجانب التاريخي الذي يصلح بدوره ليكون قرينة على إرادة معنىٰ ما.

ولذا فإننا نعتقد أنَّ ثمة مجالاً واسعاً لاستنطاق النص وفهمه وتأويله بما يفيض بكثير عما كان يفترضه الفقهاء القدامى أو بعض المحدثين.

**** في كتابه (إقتصادنا) أكد الشهيد الصدر على دور المفاهيم الإسلامية في عملية اكتشاف المذهب الإسلامي، وإن كانت لا تشتمل على أحكام بصورة مباشرة، ولكنها وجهات نظر وتصورات إسلامية، فما هو تعليقكم؟ وكيف يمكن تكريس هذه المقولة وتفعيلها في حركة الاجتهاد؟***

● نحن نعتبر أن المفهوم هو الأساس لكل المفردات المتناثرة في مواقع الأحكام الشرعية، وهي ليست إلاّ إنعكاساً لهذا المفهوم أو ذاك. ونحن نفهم من قوله (عليه السلام): «ما خالف كتاب الله فهو زخرف» ـ نفهم المراد من ما خالف كتاب الله، أي ما خالف المفاهيم العامة في كتاب الله. ولذلك فإنّ للمفاهيم الدور الكبير في فهم النصوص الشرعية، لأنها تمثل القاعدة الفكرية للتشريعات المختلفة. ولكن المشكلة أن الفقهاء ـ كما في معالجاتهم في الاقتصاد مثلاً ـ يتناولون جسمه، ولا يتناولون روحه على أساس تعاملهم الضيق مع المفاهيم.

**** المعروف عند عدد كبير من الباحثين أنّ الفقه الإسلامي يراعي المصالح العامة، إلى درجة نشأ معها ما يعرف بـ(علم المقاصد). ولكن هذا العلم لا يزال حكراً على أهل السنة كما يبدو، السؤال: لماذا لم يعن فقهاء الشيعة بهذه المقولة؟***

● الحقيقة أنّ علماء الشيعة قد تحركوا في هذا المجال، سواء أكان ذلك في

أبحاثهم التفصيلية الفقهية أم في أبحاثهم على مستوى القاعدة، وأكثر ما تعرضوا له بعنوان (التزاحم)، وهو عنوان لا يختلف عن (علم المقاصد)، لأن الفقيه وهو في مقام البحث في التزاحم غالباً ما يطل على المصالح كما في الحالات التي يتزاحم فيها، حكم وحكم آخر، ويتعلق أحدهما بالأعراض أو الأنفس أو غير ذلك، فيقولون: يتجمد هذا الحكم لصالح الحكم الآخر الذي يتعلق بالأنفس فيقولون: إن الشارع لا يريد ضياع النفس، أو أنه يحتاط في الدماء.. ولذلك فأي واجب أو محرم لا يمكن أن يصمد أمام إنقاذ النفس ـ بحيث يسقط الواجب ويسقط المحرم أمام حالة ضرورة إنقاذ النفس التي تتوقف على ترك واجب أو فعل حرام.

كما ويلاحظ في الفقه الشيعي الحديث عن النظام العام للناس بشكل واسع النطاق، وهو عبارة أخرى عن حركة المصالح وتضاربها في حياة الناس، وهو معنىٰ يتقاطع مع علم المقاصد.

نعم، على مستوى التقعيد الأصولي لم تأخذ المسألة بعدها الكافي، ولكنها ليست بعيدة عن الذهنية الفقهية الشيعية على كل حال، هذا من جهة.

ومن جهة أخرىٰ فإننا لا نسلم حصد مقاصد الشريعة في الدوائر الخمس التي توصل إليها الشاطبي وغيره، لأن المسألة تنطلق من استقراءات خاصة ذاتية، وقد تتسع المسألة لتشمل موارد أخرى لم يرد فيها الشرع على أساس النص الخاص، مما أصبح يمثل قضايا إنسانية عامة تصل إلى مستوى الضرورات الحياتية التي لا معنىٰ لوجود الإنسان بدونها.

فإذاً المسألة متحركة جداً، ولا يبعد أن تكون منفتحة على حياة الناس كلها.

**** ثمة عدد من الفقهاء من يُميِّز بين منصب النبي(ص) كنبي ومبلغ، وبين منصبه كقائد دولة وولّي، ولذلك ينعكس هذا التمييز على فعل النبي(ص) وقوله مثلاً.. بحيث يعمم ويؤصل كقاعدة تارة، ويعتبر حكماً ولايتياً تارة أخرىٰ.***

● من الطبيعي أنَّ هناك شخصيتين للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم): إحداهما شخصيته المتصلة بالتشريع فيما يتصل بالتبليغ وبيان الأحكام أي الخطوط

العامة، وثانيهما شخصيته كولي وحاكم، فإنه قد يفرض انطلاقاً من هذه المسؤولية بعض الأحكام الجزئية على أساس معالجة مشاكل واقعية متحركة.

ولذلك فالتميز صحيح، وربما كان الشهيد الصدر يفهم من قاعدة (لا ضرر لا ضرار) في قضية (سمرة بن جندب) هذا التميز بين شخصية النبي كمبلغ، وشخصيته كولي وحاكم، لأن سمرة بن جندب كان يدخل إلى (عذقه) في دار الأنصاري بدون استئذان، على أساس ملكه لهذه (النخلة)، وقد ضاق به الأنصاري ذرعاً، فشكاه إلى النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)، وقد حاول النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) أن يحل المشكلة على أساس التصالح فلم يقبل سمرة بن جندب، فقال للأنصاري: «إرم بها وجهه»، وقال لسمرة: «إنك رجل مضار». فالقاعدة لم تكن تقتضي قلعها ورميها إليه، وأقصىٰ ما تدل على رفع الحكم الضرري، وهو دخول سمرة إلى عذقه بدون استئذان، فيلزمه النبي وفقاً لهذه القاعدة بالاستئذان من الأنصاري، ولكن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) رأى أن سمرة بن جندب مصر على خلق النزاع، فلذلك أمر بقلعها من باب حسم النزاع وإنهائه تماماً، وهو حكم ولايتي لا يتصل بالقاعدة نفسها المشار إليها أعلاه ـ أعني قاعدة لا ضرر ولا ضرار ـ ولذلك فالقاعدة لاحظت الخط التشريعي العام وهو رفع الحكم الضرري، فيما لاحظ الأمر بقلع (النخلة) خط الولاية.

وهكذا فإنّ الولاية تتعلق بالأمور الجزئية لحركة التشريع في الواقع، بينما التشريع نفسه يتعرض للأمور الكلية في تفسير النظرية وتأصيلها ورسم حدودها التشريعية.

*** منطقة الفراغ في التشريع ماذا تعني؟ وكيف يمكن ملؤها؟ وما هي الضوابط والضمانات التي تتكفل صيانتها وحمايتها من التحريف؟***

● منطقة الفراغ تعبر عن المواقع التي لم يشرع الشارع فيها حكماً ما، لأن الزمن قد يتطور في التنظيم الإداري مثلاً وغيره من شؤون العلاقات مما يتصل بمصالح المسلمين العليا، ففي الوقت الذي لم يكن فيه نص، لا بد أن يصار إلى صيغة تنظيمية تشريعية تملأ هذا الفراغ، لأننا نعرف أن الشارع في الغالب يشرع

علىٰ مستوى القواعد في أكثر الأحيان، أو ما يتصل بالأمور التفصيلية الثابتة لا المتحركة.

وتترك هذه المنطقة لولي الأمر ليملأها ضمن الضوابط العامة، مما يعرف من مقاصد الشارع وملاكات أحكامه. وإنما شرعت هذه المنطقة لغرض مواكبة التشريع لكل العناصر المتحركة في الحياة، ولا تعبر بأي شكل من الأشكال عن نقص في التشريع الإسلامي كما يتوهم.

**** هل يمكن الإفادة من معطيات العلم الحديث في عملية الاستنباط انطلاقاً من التطور الهائل في ميدان الطب وعلم الاجتماع والاقتصاد...؟***

● من حيث المبدأ، لا مانع من الإفادة من هذه المعطيات، وقد يقرب المثال في ميدان الطب الحديث، فإنه إذا استطاع أن يحقق لنا في بعض الموضوعات الشرعية حالة يقينية، فإنه لا مانع من الاعتماد عليه. وثمة أمثلة عديدة في هذا المجال مثل (مني المرأة) وهو كما تعرف موضوع الحكم شرعي، أو مسألة (اليأس) وهل يحصل في الخمسين أو في سن غير هذا السن، وهو موضوع لحكم شرعي، أو مسألة (الموت) وكيف يتحقق وهو موضوع لحكم شرعي في وجوب إنقاذ النفس وعدم جواز قتل النفس المحترمة، كما في حالات وضع أجهزة الإنعاش أو رفعها، خاصة في حالات توقف الدماغ.

فالمسألة تكمن في أن الموضوعات الشرعية إنما تترتب عليها أحكامها الخاصة سلباً أو إيجاباً، فإذا كانت يقينية أو قامت عليها الحجة، فيمكن للعلم أن يؤكد لنا ذلك إما على أساس اليقين أو الاطمئنان، ويمكن الرجوع إلى علماء الطب بما هو قول أهل الخبرة الذي يوجب الاطمئنان.

**** ولاية الفقيه المعروفة في الفقه الشيعي، هل هناك ما يناظرها في الفقه السني؟ وما هي حدود صلاحيات الفقيه السني؟***

● لا أظن أنّ هناك عمقاً كبيراً لها في الفقه السني أو حتىٰ على المستوىٰ الجزئي، باعتبار أنّ السنة يرون أنّ الشورى هي التي تعطي الشرعيّة للحاكم، فإذا

كانت الشورىٰ هي الأصل فيمكن أن يكون الحاكم فقيهاً أو غير فقيه، ولكن إذا لم يكن فقيهاً فعليه أن يسترشد الفقهاء، ويرجع إليهم في الأحكام الشرعية.

ولذا فأعتقد أن ولاية الفقيه من مختصات الفقه الشيعي.

الدكتور مصطفى البُغا

كلية الشريعة ـ دمشق

٢٤/ ٩/ ١٩٩٥

□ من مواليد ١٩٣٨ ـ دمشق.

□ يحمل إجازة الشريعة من دمشق والدكتوراه في أصول الفقه من الأزهر الشريف.

□ يعمل أستاذاً في كلية الشريعة بدمشق ويشغل وكيلاً للكلية في الشؤون الإدارية.

□ من مؤلفاته:

● أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي (رسالة الدكتوراه).

● التذهيب في أدلة متن الغاية والتقريب (فقه شافعي).

● التحفة الرضية في فقه السادة المالكية، الصلاة والصوم.

● الفقه المنهجي في الفقه الشافعي بالاشتراك مع الدكتور مصطفىٰ الخن.

● نزهة المتقين في شرح رياض الصالحين.

● وله تحقيقات عديدة شملت صحيح البخاري، وبعض مختصرات كتب الحديث، وبعض كتب علوم القرآن مثل الاتقان للسيوطي.

● اختصار السنن الأربعة: أبي داود والنسائي والترمذي وابن ماجه.

***** في ظل تطور الفقه التشريعي الحديث، لماذا الاجتهاد؟ وما هي ضرورته؟**

● الحقيقة أنه كلما كثر التطور كانت الحاجة إلى الاجتهاد أكثر إلحاحاً، فالتطور يعني ظهور مستجدات كثيرة في الحياة، وهذه المستجدات لا بد من معرفة الحكم الشرعي فيها، لأن الله سبحانه بيَّن في كتابه أنه لا بد في كل حادثةٍ من حكم ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾، فهذا دين كامل لا يحتاج إلى غيره ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾. فالتطور يجعل الحاجة إلى الاجتهاد ملحة أكثر من أجل ـ كما قلت ـ إعطاء هذه المستجدات حكماً شرعياً، وذلك لا يكون إلاّ عن طريق الاجتهاد، لانعدام النصوص في هذه المستجدات، وبذلك ينحصر معرفة حكم هذه المستجدات بطريق الاجتهاد.

***** إختلف الفقهاء المسلمون قديماً في (أدلة الاجتهاد)، هل يمكن أن يعيد فقهاء المسلمين اليوم النظر في هذه الأدلة، ومدى شرعيتها وقابليتها على الوفاء بمتطلبات العصر؟**

● إعادة النظر ممكنة في أي وقت، ولكن إعادة النظر هذه لا بد لها من ضوابط، أي أن هذه العملية لا بد أن تجري ضمن ضوابط، وضمن قواعد. وأنا كثيراً ما يُعرض عليَّ هذا السؤال، وهو تجديد أصول الفقه، فأقول: إذا كان التجديد بمعنىٰ أن نأتي بقواعد وضوابط جديدة، فحبذا لو كنّا نستطيع أن نأتي بهذه القواعد الجديدة، ولكن هذه الضوابط والقواعد موضوعة، وإنما يمكن التجديد من حيث طريقة التأليف، وطريقة البحث، وطريقة العرض، وهذا أمر لا بد منه.

فالآن إذا أردنا أن نستعرض مصادر الاجتهاد، ونعيد النظر بها، لا مانع لكن نجد أنفسنا سنؤول إلى ما وضعه الأوائل، وكل ما هنالك بقي علينا بناءً على هذه الضوابط وهذه القواعد أن نجتهد، فإذا وجدنا قواعد وضوابط جديدة ضمن

الخطوط العامة للتشريع فلا مانع أبداً، وطبعاً لديكم أن الخطوط العامة للتشريع هي: أن لا يصادم نصاً صريحاً في التشريع، وأن لا يصادم أصلاً متفقاً عليه في أصول التشريع، وأن لا يصادم القواعد العامة المتفق عليها ـ أيضاً ـ في أصول التشريع. أما القواعد المختلف فيها فيمكن أن نخالفها، والقاعدة عند العلماء في هذا المجال (إنما ينكر المتفق عليه لا المختلف فيه) فإذا اختلف الفقهاء والأصوليون حول مصدر من مصادر التشريع، فيمكن أن نبدي رأياً في هذا المصدر، بأن نوافق من قال به، أو أن نوافق من خالف فيه، لكن بناء على حجج وأدلة نأتي بها في هذا المجال.

**** كيف ننظم مراتب المصادر الأساسية التي يمكن أن يعتمدها الفقيه وإمكانية توسيع الإفادة من هذه المصادر، بحيث نؤسس ونؤصل أكبر عدد من القواعد الفقهية والأصولية؟***

● طبعاً هناك مصادر أشبه بالمصادر المتفق عليها، وأقول أشبه لأن بعضها مختلف فيه، فمثلاً الكتاب والسنة متفق عليهما، وبالتالي نكاد نقول: متفق عليهما، بل نقول: متفق على ترتيبهما، لأن الذي دلّ على حجية السنة إنما هو الكتاب، فلا شك أن القرآن هو المصدر الأساسي، فلا يمكن أن تقول: نرجع إلى السنة قبل أن نرجع إلى القرآن، إنما المصادر الأخرىٰ مثل الاجماع ثم القياس ثم ما يسميه الأصوليون مصادر مختلف فيها أو (أدلة)، ويغلب إصطلاح أدلة عند الأصوليين، ولا يستعملوا كلمة مصادر.

فبالنسبة للإجماع والقياس، فغالبية العلماء رتبوا الاجماع قبل القياس، وطبعاً عند من يقول بحجية الاجماع وحجية القياس، إذ هناك من لا يقول بحجية الإجماع، وهناك من ينكر حصول الإجماع، وهناك من لا يقول بالقياس، ولذلك فهذه مصادر مختلف فيها.

نعم، لدى من يقول بحجية الإجماع والقياس يقدم الإجماع على القياس، وهذا أمر منطقي لأن الإجماع، نستطيع أن نقول هو إجتهاد جماعي بينما القياس إجتهاد فردي، أضف إلى ذلك، من يقول بالإجماع، فإنه يقول: إنّ ما ثبت

بالإجماع يعتبر قطعياً، لأن الإجماع عنده حجة قطعية، وذلك لأنه أقرب إلىٰ الأدلة النقلية منه إلى الأدلة العقلية ـ الاجتهادية، ولذلك يتوقف الإجماع على النقل، وهل حصل إجماع أولاً. ومن نقله.

وتأتي في الترتيب بعد ذلك الأدلة المختلف فيها الأخرىٰ، مثل الاستحسان والمصالح المرسلة والعرف ومذهب الصحابي وما إلى ذلك، وهذه غير متفق على ترتيبها، لأن من الفقهاء من لا يقول بها أصلاً، وبعضهم يرتبها بعد قوله بحجيتها، فمثلاً (مذهب الصحابي) عند الإمام أحمد بن حنبل أو الإمام مالك مقدم على القياس، وذلك لأنه يرىٰ أن الصحابي يغلب أن يكون قوله عن نقلٍ وليس عن إجتهاد، وهذا أشبه بالنص، ولذلك مقدم على الرأي وعلى الاجتهاد، بينما المذاهب لا تقول بذلك. وهكذا في الاستحسان مثلاً، فمن الأصوليين من لا يرىٰ حجية ذلك. . وإن كنت أرى في هذا المجال وهو ما ذكرته في كتابي (أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي) وهو في الأصل رسالة الدكتوراه، فإني ذكرت أن جميع الفقهاء في الحقيقة يعملون بهذه المصادر، لِكن إختلافهم من حيث إعتبارها مصدراً مستقلاً أو أنها مصدر تبعي، بمعنىٰ أنهم يعتمدون عليه لغرض الاستئناس، أو من حيث كثرة الاعتماد على هذا الدليل أو قلة الاعتماد عليه، لكن لو رجعنا إلى كلام الفقهاء فإننا نجد أنهم يعلّلون بالمصلحة، ونجد أنهم يعلّلون بالعرف، في أحيان كثيرة، وهكذا في إعتمادهم على الاستصحاب، أو قولهم بما يسمىٰ (سدّ الذرائع)، وإن كانوا يختلفون في نسبة الاعتماد على هذه المصادر.

ولذلك أقول، من حيث المبدأ إن الجميع يعملون بهذه المصادر، لكن قوة هذه المصادر مختلفة لدى هؤلاء عن هؤلاء، فمذهب الحنفية يرون الاستحسان مقدماً على غيره، والمالكية الاستصلاح مقدماً على غيره، وإن كان في كثير من المسائل، ما يعتبره المالكية إستصلاحاً يعتبره الحنفية إستحساناً.

وعموماً فإننا نستطيع أن نقول: إنّ الكتاب والسنة هما المصدران الأساسيان في الاجتهاد، وهما موضع اتفاق المسلمين على العمل بهما وعلى ترتيبهما، أما غير ذلك من المصادر فهي محل اختلاف من حيث الحجية أحياناً، ومن حيث

الترتيب أحياناً أخرى.

وعليه نستطيع أن نقول: هناك إمكانية تقوية مصدر من هذه المصادر على غيره، فيما إذا وجدت لدينا أدلة على ذلك.

**** يعتبر البعض عملية الاجتهاد ـ كممارسة ـ نوع مهمة تنتمي إلى العقل المشرع أو المستقيل، لأن الفقيه يفتش دائماً في نتاجات السلف والتراث الماضوي.***

● نحن نفرق بين المجتهد والمقلِّد، فهذا الذي يفتش هكذا فهو مقلد، لأنه لم يصل إلى مرتبة الاجتهاد، فهو يبحث عن الفتوى للحوادث التي تعرض له في كتب الأقدمين، فهل قال الأقدمون فيها قولاً أم لم يقولوا فيها قولاً، وهذا شخص لا تتوفر فيه قابلية الاجتهاد. أما حين نقول أنه مجتهد فيعني ذلك أنه لا بد أن يعمل عقله، وهو حين يبحث في كتب الأقدمين، فهو إنما يبحث لأن هناك أحكام لها أدلتها من الكتاب والسنة لا تحتمل الاجتهاد، إذ لا مجال لأن يجتهد فيها، وهناك أحكام تعتمد على الإجماع وهي أحكام لا مجال له لأن يجتهد فيها، إلاّ إذا كان من الممكن أن يتغير، لأن الإجماع لا بد له من مستند، فإذا كان مستنده العرف والمصلحة فإنه من الممكن أن يتغير، وممكن الاجتهاد مرة أخرىٰ.

هذا في موقفه تجاه الأحكام التي لا يمكن له أن يجتهد بإزائها، أما الأحكام التي هي في الأساس نتيجة الاجتهاد، فإن كان مجتهداً فإنه لا بد له أن يجتهد فيها، ولا يكتفىٰ منه أن ينقل لنا ما قاله الأقدمون، لأن العلماء والأصوليين يقررون أنّ المجتهد لا يجوز له أن يقلد غيره من المجتهدين، ولكن أما من لم يكن في مرتبة الاجتهاد فطبيعي أن يبحث في كتب الأقدمين.

إذاً هذا الكلام ناشىء نتيجة الاستقراء الناقص، ونتيجة جهل لحقيقة الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ونتيجة جهل لعلم الأصول (أصول الفقه الإسلامي) لدى المسلمين، فهو إما أن يكون مجرد إتهام، أو أنه نشأ من استقراء ناقص، وذلك نتيجة إلفتهم لبعض الناس الذين حولهم ممن لم تتوفر لديه ملكة الاجتهاد، بحيث يتسنىٰ لهم إعطاء الحكم الشرعي في الموارد المستحدثة، أو لأن

الحوادث التي يعطون رأياً فيها حوادث قديمة، وليست حوادث جديدة، أما إذا كانت حوادث جديدة فهم لا يجدون لها حكماً في الماضي، وهم إما أن يقيسوا على ما سبق وهذا هو الاجتهاد، وذلك إذا قيست الحادثة الجديدة على الحادثة القديمة التي ثبت لها من الشارع حكم شرعي ما، أو أنهم ينظرون إما في المصالح المرسلة، أو عن طريق الاستحسان وما إلى ذلك.

*** النص الشرعي ثابت، كيف يتسنىٰ له أن يحكم الواقع المتغير ويواكبه؟**

● هذه في الحقيقة مهمة الاجتهاد، لأن الأحكام في التشريع الإسلامي على نوعين: أحكام ثابتة لا تتغير، وهي الأحكام التي ثبتت بنصوص شرعية قطعية الدلالة من الكتاب والسنة، وهي لا تتغير ولا تتبدل، لأنها شرعت لهذا الإنسان ولحقيقته وذاتيته، والإنسان لا يتغير، وذلك من مثيل تحريم الخمر وتحريم الزنا، وتشريع أصل التعامل كوجوب الإيمان بالله تعالى، وتشريع أصل العبادات، والأمور الأساسية في العبادات، والأمور الأساسية في المعاملات، وهي كلها لا تتغير ولا تتبدل لأنّ هناك نصوصاً صريحة نصت عليها، وهذه لا داعي لأن تتغير.

وهناك نمط آخر من الأحكام عرضة للتغير والتبدل، وهي الأحكام التي قامت على المصلحة أو التي قامت على العرف، ولذلك فهي قابلة لأن تتغير وتتبدل، وقد وضع العلماء والأصوليون قواعد في هذا المجال للتعبير عن هذه الحقيقة فقالوا: (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان).

والنص الشرعي إذاً أحد أمرين: نص صريح قطعي الدلالة على مضمونه، فهذا ثابت لا يتغير ولا يتبدل كما قلنا، ونص غير صريح يحتمل التأويل ويحتمل التدقيق، وهذا لا نقول يمكن أن يتغير، ولكن يمكن أن نفهمه فهماً جديداً بناءً على معطيات الزمان، وبناءً على المستجدات، وهذا من مرونة التشريع الإسلامي، فهناك عموم وهناك إطلاق، وهناك إحالة على العرف. وفي هذا المجال يقول الله تعالى في كتابه المجيد ﴿**خذ العفو وأمر بالعرف**﴾، ومثل القاعدة المعروفة (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن).

إذاً هذا نوع من المغالطة، لأننا إذا قلنا أن النصوص ثابتة والحوادث مستجدة، فهو صحيح من جهته، ولكنه ينطوي على مغالطة من جهة أخرىٰ، لأن النصوص الثابتة صحيح أنها كذلك، ولكن هذه النصوص هناك ما هو قطعي الدلالة على معناه، فما يدل عليه أيضاً ثابت لا يتغير، وهناك ما هو ظني الدلالة على معناه، وهذا مجال للاجتهاد.

فالعلماء يقولون للاجتهاد جانبان: جانب فهم النص الذي يحتمل أكثر من معنىٰ، وجانب هو الحوادث التي لم يتناولها ولم يرد فيها نص، ولذلك نقول: يمكن للنصوص الثابتة أن تستوعب المستجدات، إذ أن النصوص الثابتة هذه التي لا تدل دلالة قطعية على مضمونها قادرة على أن تستوعب المستجدات، أضف إلى ذلك أنّ النصوص الثابتة هذه دلتنا من جهة أخرىٰ على مصادر تشريعية أخرىٰ، وهذه المصادر التشريعية يمكن لها أن تستوعب كل ما يمكن أن يطرأ ويستجد في الحياة. فمثلاً النصوص الثابتة كالكتاب والسنة دلت على حجية الإجماع، ودلت على حجية القياس، ودلت على حجية المصادر التبعية الأخرى التي منها الاستحسان والمصالح المرسلة والعرف وما إلى ذلك. ومن مجموع هذه الأدلة يمكن للتشريع أن يستوعب أي حادثة تطرأ حتى قيام الساعة.

**** إذا كان بالإمكان التجديد في الممارسة الاجتهادية، فما هي الضوابط والضمانات الكفيلة بعدم الخروج على الشريعة وتجاوز الخطوط الحمراء؟***

● الضمانات هي حرية الفكر لعلماء المسلمين، ويمكن القول بأنّ الضمانات هي أن يطلب ممن عرفوا بالعلم والورع أن يعطوا رأيهم في الأمور المستجدة، وأن لا تكون هناك أية ممارسة فوقية على ذوي الفكر الإسلامي، وذوي الاختصاص في الفقه الإسلامي. وعليه فإذا أعطيت هذه الحرية وطلب ممن هم في موضع يمكنهم إعطاء الرأي، بما عرف عنهم لدى الناس بالعلم والإيمان والمعرفة، يكون ذلك هو الضمانة لعدم الخروج على الشريعة وضوابطها.

إذاً فالضمانة هو أن يجهد المجتهد في الأمور المستجدة وإعطاء رأيه فيها، كما يمكن أن يكون هناك ندوات، ويمكن أن تكون هناك مؤتمرات، ولكن بالشرط الذي ذكرت، أي أن يدعىٰ إلى هذه الندوات والمؤتمرات الناس الذين عرفوا بالعلم والكفاءة والإيمان والورع، وأن يعطىٰ المؤتمر حريته في أن يبدي الرأي.

وفي هذه الحالة تكون هناك رقابة على ذلك، فمن يعطي الرأي من المجتهدين، فإنه سيكون موضع دراسة ومناقشة من الفقهاء والمجتهدين الآخرين، فإذا كان هذا الرأي مخالفاً للقواعد والأصول العامة في التشريع فسوف يناقش بكل حرية، ويرد عليه، وتكون هذه الوسيلة هي الضمانة لأن يبقىٰ المجتهدون ضمن الخطوط العامة والقواعد العامة للتشريع.

**** ثمة قصور واضح في حركة الفقه اليوم، إذ هناك ترهل في بعض الأبواب الفقهية وضمور في بعضها الآخر، فما هي الأسباب التي أدت إلى ذلك؟***

● الذي أراه في هذا الشأن أن السبب ينحصر في الإحساس بالحاجة، لكن أشير إلى أن السبب قد يكون ـ بلا شك ـ نابعاً من التقصير، فينبغي على العلماء والفقهاء أن لا يعطوا جانباً من الجوانب الفقهية إهتماماً أكبر من الجوانب الأخرىٰ.

ولكن هناك مبرر لهذا التقصير، فهذا الذي سميته (ترهلاً) يعني كثرة واتساع في جانب وضمور من جانب آخر، لعل السبب في ذلك هو الإحساس بالحاجة، فغياب التشريع الإسلامي عن الحياة العامة للناس جعل هؤلاء المفكرين وهؤلاء الكتاب وهؤلاء الفقهاء لا يحسون بالحاجة إلى البحث في هذه الجوانب وفي هذه الموضوعات، بينما المسلمون كافة، وفي كل العالم الإسلامي لا يزالون يلتزمون بعبادتهم وبصلاتهم وحجهم وزكاتهم، أما غير ذلك من التشريعات فقد خفّ الالتزام بها، نعم أمور الزواج مثلاً في العالم الإسلامي لا زالت الشريعة فيها حاضرة، فإن الحاجة تبدو للباحثين ماسة وملحة لأنها تعالج مشاكل واقعية، ولذلك يهتم بها الباحثون أكثر من الجوانب والمجالات التي انسحبت منها الشريعة الإسلامية بفعل بعض العوامل.

فمثلاً تدرس الموضوعات المتعلقة بالعبادة أكثر من غيرها لإحساسهم بحاجة الناس إلى ذلك، لأن الناس يسألون عن هذه الأمور بشكل يومي، أما المعاملات وغيرها من الأبحاث الفقهية، فأولاً: نرى أغلب العالم الإسلامي تحكمه القوانين الوضعية، فلو بحث الفقيه في هذه الجوانب التي تنظمها القوانين الوضعية فإنه لا يحس بحاجة إلى أن يكتب فيه، كما في عقد البيع أو القضاء مثلاً، أو نظام الحكم أو نظام المال، لأنه يعتقد أنه يكتب كتاباً لا ينتفع به، وليس له وجود في حيز الواقع والتطبيق، هذا فضلاً عن وجود نوعٍ من التضييق على نشر هذه الكتابات.

أضف إلى ذلك عدم توفر التشجيع، إذ ليس في أكثر العالم الإسلامي أكاديميات للبحث في مثل هذه الموضوعات، فنحن نجد مؤسسات وأكاديميات عديدة ناشطة في بعض المجالات العلمية، ولا نجد مثيلاً لها في مجال الدراسات الإسلامية.

***** هل يمكن الإفادة من معطيات العلم الحديث في عملية الاستنباط انطلاقاً من الطب إلى الاجتماع إلى الاقتصاد.. وخاصة أن بعض هذه الميادين على إتصال جد وثيق بالفقه الإسلامي لعل أوضحها ما يعرف بالطب الشرعي مثلاً..؟**

● لا مانع من أن نستفيد من أي مجال من هذه المجالات، فنحن يمكن أن نستفيد من الطب، ويمكن أن نستفيد من الهندسة، ومن أي أبحاث علمية أخرى، لكن ضمن الخطوط العامة للتشريع.

وأنا كثيراً ما أسأل في مجالسي التدريسية الأطباء، مثلاً الآن عندنا قضية زراعة الأعضاء، وذلك بأخذها من إنسانٍ وزرعها في جسم إنسان آخر، فهنا الحكم الذي يعطيه الفقيه يتوقف على معرفة ذوي الاختصاص، وهم في هذا المجال الأطباء، فنحن قبل إعطاء الحكم الشرعي نسأل الأطباء عن حالة ما إذا يلحق (المتبرع) ضرر أكثر من الفائدة التي يحصل عليها (المتبرع لها) لنوازن بين هاتين الحالتين، ومعرفة ذلك من اختصاص الأطباء حصراً، وتبعاً لذلك يقول

الفقيه بالجواز تارة أو الحرمة تارة أخرى.

إذاً، يمكن أن نستفيد لا أن نستبدل، ويمكن أن نستفيد لا أن نستفهم، فنحن نستفيد من علم القانون، ومن البحوث الجنائية، ويمكن أن نستفيد من أي فكر آخر شريطة أن يتمازج هذا الفكر مع فكرنا ـ ومع القواعد العامة والكلية في شريعتنا ـ بحيث نبقي على الأصالة في شريعتنا ـ فهو إذاً يكون رديفاً لهذه الأحكام وهذه القواعد وهذه الشريعة.

أما أن نستفيد بمعنىٰ أن نستبدل، فهذا أمر ممنوع، لأنه يضيع هذه الشريعة، وبالتالي تضيع ذاتيتنا، ويضيع وجودنا، فإذا يمكن الاستفادة على أوسع نطاق لكن ضمن القواعد والضوابط التي أخذت من الشريعة الإسلامية، وشريطة الإبقاء على جوهرية التشريع الإسلامي وذاتيته.

**** يلاحظ على علم أصول الفقه تأثره بالفلسفة وعلم الكلام والمنطق، ما هي آثار هذا التأثر من جهة؟ وكيف يمكن صياغة قواعد أصولية جديدة تفي بمتطلبات العصر والحاجات الجديدة؟***

● يعني كما ذكرنا الآن أنه يمكن الاستفادة من الأبحاث الأخرى لإعطاء أحكام المستجدات، كذلك كانت الاستفادة من الفلسفة والمنطق وعلم الكلام وما إلى ذلك.

وحين يعتمد الأصوليون على القواعد المنطقية فذلك لأجل تدعيم حججهم وإقامة الحجة على الغير، وأنتم تعلمون أن المنطق هو عبارة عن قواعد مسلّمة فمن ضم مقدمة إلى مقدمة أخرىٰ تنتج قضية ونتيجة حالية ـ وهذا إنما يعتمدونه لا على أنه الأساس، بل على أنه أبحاث جانبية وأبحاث ثانوية، يستفيدون منها من أجل تقوية أدلتهم، ومن أجل تقوية إحتجاجهم واعتمادهم، وليست هي الأصل.

وبناء على ذلك لا مانع من هذه الاستفادة، لكن الذي نقول أنه قد نمنع من ذلك، وذلك إذا أدىٰ ذلك إلى تعقيد الأبحاث هذه، وذلك بدمج المنطق والفلسفة وما إلى ذلك بحيث يكون البحث الأصولي في حقيقته وكأنه بحث عن المنطق

والفلسفة والكلام فذلك يذهب برونق البحث ويعقِّده. وأما إذا استفيد من هذه القواعد، فهذا لا مانع منه أبداً، على أن نحافظ على المرونة والسهولة والعذوبة في هذه الأبحاث التي تكتب في أصول الفقه.

**** ولاية الفقيه المعروفة في الفقه الشيعي، هل هناك ما يناظرها في الفقه الإسلامي السنّي؟ وما هي حدود وصلاحيات الفقيه في الفقه السني؟***

● يعني الفقيه له صلاحيات، وله ولاية على الناس، لا ليس هناك ما يدل على ذلك في التشريع الإسلامي السنّي.

الفقيه في التشريع الإسلامي من وجهة نظر الفقه السني إما أن يكون مفتياً، وإما أن يكون قاضياً، وحين يكون مفتياً فليس له حينئذٍ سلطة على الناس، فهو يقتصر على إعطاء الحكم وانتهىٰ الأمر، وللناس أن ينفذوا ولهم أن يخالفوا. وحين يكون قاضياً فله حينئذٍ سلطة التنفيذ لا لكونه فقيهاً وإنما لكونه قاضياً، فليس هناك إذاً ما يسمىٰ بولاية الفقيه، إلاّ ما يمكن أن نعتبره إحترام الناس وتقديرهم وهيبة هذا الإنسان عندهم بحيث إذا قال قولاً يرون وجوب التزام قوله، ولا أعرف ولم أجد في الفقه الإسلامي عند أهل السنة ما يسمىٰ بولاية الفقيه.

**** ولكن ألا يشترط في الحاكم أن يكون فقيهاً؟***

● نعم يشترط، يشترط في كل من له ولاية عامة، والولاية العامة يعني أن يكون له ولاية فئة من الناس، من الحاكم الأعلى إلى القاضي، فالجميع هنا يشترط فيهم رتبة الاجتهاد، ولكن بكل أسف هذا ليس موجوداً.

الاجتهاد فرض في منصب الخليفة ـ وفرض في منصب (نواب) الخليفة، وعليه فالاجتهاد شرط في منصب الوالي والأمير والقاضي. . وكل هؤلاء يشترط الفقهاء في أن يكونوا في رتبة الاجتهاد.

وهؤلاء إنما لهم الولاية بما لهم من سلطة زمنية تنفيذية، ولكن ـ كما قلت ـ لا بوصفهم فقهاء، وإنما بوصفهم أمراء وولاة. . فأنا الآن مثلاً يأتي شخص

ويسألني عن حكم طلاق زوجته فيما إذا طلقها لثلاث فأقول له: تحرم عليك ولا ترجع لها إلاّ بعد أن تتزوج من غيرك، ولكن لا سلطة لي عليه فإذا رجع إليها فهو قادر على ذلك، لأنه سجّل زواجه في المحكمة الشرعية ولم يسجل طلاقه في المرة الأولى والثانية والثالثة، ولذلك لا أملك أن أُفرق بينه وبين زوجته، ولكن لو ذهب إلى القاضي، وقال له ذلك فإن القاضي سيسجل عليه ذلك ويلزمه بالتفريق بينه وبين زوجته.

إذاً الفقيه لا يملك سلطة تنفيذية ولا ولاية له، لكن هل يملك الفقيه سلطة تنفيذية على الناس، فهذا الذي أجبتك عنه أولاً، فإذا أصبح والياً وأميراً. . حسب المرتبة فتكون سلطته من هذه الناحية.

**** عمل الفقيه هو استنباط الأحكام الشرعية، كيف نحترز عن تسرب الذاتية واستبعاد التاثير البيئي؟***

● أولاً هناك أمران: الأمر الأول وهو ما يؤكد عليه شرع الله تعالى في كل مجال وهو الخشية من الله تعالى، وأن يحسب حساباً للوقوف بين يدي الله عز وجل، وأن يعلم أنّ الله سبحانه وتعالى سوف يسأله، ولذلك نقول يجتهد لأنه يبذل قصارى ما في جهده ليتعرف على الحق من أجل أن يكون له أجران عند الله سبحانه وتعالى، ولذلك لا يجوز له أن يقدم على الفتوى وإبداء الرأي قبل أن يبذل قصارى جهده، وإلاّ كان حكماً بالهوى والتشهي.

ومن هنا فالإمام الشافعي رحمه الله تعالى ينكر الاستحسان، ويقول: «من استحسن فقد شرَّع». وعند التحقيق والتدقيق نرى أن قصده في هذا أن الذي يستحسن من دون دليل، فالمجتهد حين يجتهد لا بد له من دليل، وقبل هذا لا بد له من الورع والخشية من الله تعالى، بحيث يتحرى الصواب.

وعندئذٍ سوف يسدده الله تعالى ويصوِّب له كل الناس من الفقهاء وغيرهم، بل حتىٰ العامة، وذلك فضل من الله تعالى في شرعنا بحيث أن العامة تصوِّب للفقيه أحياناً، وربما يكون الخطيب على المنبر فيخطىء في حديث أو آية فيصوِّب له صبي ويقول له الآية كذا وكذا.

فإذاً لا يتركه العلماء، بل سوف يناقشونه ويحاسبونه، ولذلك فهو يحرص أن يكون قوله صواباً، وأن يبقىٰ ضمن الجادة.

**** ثمة عدد من الفقهاء من يميز بين منصب النبي(ص) كنبي ومشرع ومبلغ لرسالة الله وشريعته، وبين منصبه كولي وحاكم وقائد..***

● في هذا المجال العلماء متفقون على أن للنبي ـ كما ذكرت ـ شخصيات متعددة، فهو نبي مكلف بالتبليغ وبيان التشريع العام للناس في كل زمان ومكان، وفي نفس الوقت حاكم يقضي بين الناس في المسائل التي تعرض عليه، وكذلك هو أمير في الجيش، وهو حاكم في نفس الوقت، ولا شك أن هناك أحكاماً مختلفة من حيث أنها من التشريع العام أو من السياسية الشرعية. أي هذه الأحكام هل صدرت بصفته نبياً أم بصفته حاكماً وقائداً ووليا وأميراً. .

فإذن هناك إتفاق من حيث المبدأ بين العلماء، وإنما الاختلاف في التطبيقات، وهل هذه المسألة من القسم الأول أو من القسم الثاني، ولكن يميز للعلماء التميز بين هاتين الصفتين على أساس الحوادث الأخرى التي تشكل قرائن للفهم والتعيين.

فمثلاً حينما قال النبي في أحد غزواته: «من قتل قتيلاً فله سلبه» اختلف الفقهاء في أن هذا الحكم منه هل كان من جهة الحكم الشرعي العام، أم من جهة السياسة الشرعية، فمن قال بالأول يمكن تسرية الحكم إلى جميع المعارك، ومن قال بالثاني يقتصر على تلك الواقعة وتلك الغزوة لأنها من التدبير السياسي.

وكذلك قوله: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» فهل هي من التشريع العام أو من السياسة الشرعية المؤقتة. فإذا قلنا بالأول فلا يحتاج إلى أذن الإمام أو ولي الأمر على عكس الرأي الثاني.

ويمكن تحديد هذه الأحكام، وأنها من الأحكام الشرعية أم من السياسة الشرعية على ضوء المقارنة مع الأحكام الأخرى، والقرائن الأخرى فإذا أمكننا تحديد ذلك أخذنا به، وإلاّ أخذنا بما قاله الأوائل أو مما يترجّح عندنا.

**** المعرفة الفقهية جهد بشري وهو نسبي، كيف تمكن على أساس هذه المقولة المطالبة بتطبيق الفقه الإسلامي وسيادته في حياة الناس وقيمومته عليهم؟***

● في أي مجال من المجالات هناك أمور وصلت إلىٰ حد الحقيقة المقطوع بها، وهناك أمور لم تصل إلى هذا الحد، ومع ذلك نجد أن العقل يفرض على الناس أن يلتزموا بها، وذلك في كافة المجالات، وخاصة المجالات الحيوية وذات الصلة بحياة الناس، من قبيل الطب مثلاً وغيره من العلوم الأخرىٰ، وفي كل هذه المجالات هناك أمور لم تصل إلى حد الحقيقة المطلقة فهل يطلب من الناس أن لا يلتزموا بها ولا يتقيدوا بها.

لو ذهب مريض إلى الطبيب ووصف له دواءً معيناً بعد تشخيص مرضه، هل لهذا المريض أن لا يلتزم بإرشادات الطبيب ونصائحه، مع أن أغلب الحالات لا يملك الطبيب القطع بنتائج عمله وتشخيص مرض هذا الإنسان؟

وإذا قلنا بذلك فهذا يؤدي إلى تعطيل الأحكام، وتعطيل التصرفات وتعطيل كل الأمور. وإذا قلنا بذلك فهل هذا مما تختص به الشريعة الإسلامية أم لا يقتصر عليها؟ وكيف يمكن لهم أن يلزموا الناس بهذه النتائج غير المقطوع بها في كافة المجالات، ولا يلزموا الناس في ما إذا كانت في المجال الفقهي؟

الهدف هو إبعاد الناس عن التشريع الإلهي، وتحكيم الهوىٰ والأطماع. وإلاّ فأما أن يلتزموا بهذه الحقائق في جميع هذه المجالات أو لا يلتزموا بها في جميع هذه المجالات، وهو أمر محال لا يمكن التسليم به على الإطلاق.

وهذا لا يقتصر على ميدان دون ميدان، فالسياسي (الحاكم) عندما يتخذ قراراً بالحرب مثلاً هل قطع بكل حساباته ونتائج قراره، طبعاً لا، ولكن مع ذلك لا يمكن السماح للناس بمخالفة قراره بحجة أنه غير مقطوع النتائج.

**** هناك عدة من المحاولات للتقليل من شان السنة النبوية، وذلك يرتكز على ما يدعىٰ في المقام من تاخر كتابة السنة الشريفة بما***

يوحي بعدم مصداقيتها وطروؤ التحريف عليها.

● هذا نوع من المغالطة، لأننا لو رجعنا إلى الدراسات الإسلامية لوجدنا الاهتمام بالسنة الشريفة، صحيح أن المسلمين لم يدونوا السنة في فترة مبكرة، لكن عنايتهم بالسنة لم تقل عن عنايتهم بالقرآن، ومعلوم أن قوة الحافظة كانت لدى الصحابة(رض) والتابعين تمكنهم من ذلك، فكانوا يعتمدون على الحفظ أكثر مما يعتمدون على الكتابة، ـ وكما قلت لك ـ لم يكن إهتمامهم بالسنة أقل من إهتمامهم بالقرآن الكريم، وإذا طعنّا بالسنة فإنّ ذلك يؤدي إلى الطعن بالقرآن الكريم، ولكن كما قلتم، فإنهم لا يجرؤون على الطعن بالقرآن بشكل مباشر.

ولذلك قال العلماء حين فشا الكذب طالبنا بالإسناد، وهذا ما امتاز به الشرع الإسلامي وما امتازت به السنة النبوية، بحيث لا تقبل رواية إلاّ إذا كانت مسندة، وهذا الإسناد يفيدنا في معرفة هؤلاء الرجال، والتحقق من صدقهم أو عدم صدقهم، وحين يبحث هؤلاء الذين يهجمون على السنة الشريفة، فإنهم سوف يرون بأن هجومهم باطل، لأنهم يرون أن العلماء لم يتركوا شاردة ولا واردة إلاّ وتعرضوا لها، ووضعوا القواعد والضوابط في سبيل قبول الحديث وعدم قبوله، ومتىٰ يحتج به ومتىٰ لا يحتج، بحيث صار عندنا يقين أن السنة ككل من حيث الثبوت، ثبوتها قطعي كما ثبت القرآن. أما التفصيلات فما من حديث إلاّ وقد حكم فيه العلماء بالصحة أو عدم الصحة.

الدكتور وهبة الزحيلي

كلية الشريعة ـ دمشق

٣/ ١٠/ ١٩٩٥

☐ من مواليد دير عطية بدمشق عام ١٩٣٢ .

☐ رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه بجامعة دمشق ـ كلية الشريعة .

☐ له مصنفات علمية فقهية وأصولية وفي التفسير والحديث أهمها :

● الفقه الإسلامي ومذاهبه : ٨ مجلدات .

● التفسير المنير : ١٦ مجلداً نال عليه جائزة أفضل كتاب في العالم الإسلامي لعام ١٩٩٤ من جمهورية إيران الإسلامية .

● أصول الفقه الإسلامي .

● آثار الحرب في الفقه الإسلامي .

● نظرية الضرورة الشرعية .

* له حضور فاعل في المجامع والمؤتمرات الفقهية الإسلامية .

*** في ظل تطور الفقه التشريعي لماذا الاجتهاد وما هي ضرورته؟**

● الشريعة صالحة إلى يوم القيامة، وهي صالحة لكل زمان ومكان تقريراً لإكمال هذه الشريعة، وكونها خاتمة الشرائع الإلهية، ونظراً لظروف التطورات وتقدم الحياة وتعقد المشكلات وكثرة السكان والناس، كل هذه المقومات تنشأ من أجلها قضايا جديدة ومشكلات متعددة وعقود وتصرفات تلبي حاجات الناس في البر والبحر والجو، وما أكثر هذه المسائل والقضايا في العصر الحديث مما يجعل الضرورة بمكان لمعرفة الحكم الشرعي في هذه المسائل حلاً وحرمة، وذلك كما يقول الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: «ما من نازلة إلاّ وللإسلام حكم فيها، إما بالحل أو بالحرمة».

فيكون الاجتهاد إذاً نافذة يطل منها علماء هذه الأمة من أجل معرفة الحكم التشريعي، وذلك تقديراً وعدم إهمال لعقول هذه الأمة، وتقديراً لوجودها وأهميتها في الحياة، وإلاّ فبإمكان الحق سبحانه وتعالى أن يشرع كل شيء من تفاصيل الأمور، إلاّ إنه إكتفى سبحانه وتعالى بوضع المبادىء العامة والقواعد الكلية والدستور العام للحياة المتطورة، وترك أمر التفاصيل لعقول هذه الأمة ومجتهديها، ليحققوا ما يتناسب مع كل عصر، ومع كل زمان ومكان، في ضوء معطيات التشريع الأساسية ومبادئه العامة وقواعده الكلية.

إذاً الاجتهاد أمر لا بد منه من أجل مواكبة تطورات الحياة، ومعرفة حكم المسائل المتجددة، وكل تشريع في العالم لا يخلو من هذا، فالقوانين والأنظمة تحتاج دائماً وأبداً إلى نوع من تغطية الحوادث الجديدة. فمثلاً نلاحظ على القوانين الوضعية إلغاء قانون سابق ووضع قانون جديد محله، أما في الشريعة الإسلامية فلا يمكن إلغاء شيء منها لأنها شريعة من عند الله سبحانه جل جلاله، فإذاً يكون الاجتهاد في ضوء النصوص التشريعية وفي ضوء المبادىء العامة وفي

ضوء روح التشريع، وهذا إذاً يحقق مرونة هذه الشريعة وتلبيتها لحاجات الناس وموافقتها لما يحقق مصالح الناس في الزمان وفي المكان.

وهذا مما لا شك فيه يكون مقيداً في دائرة معينة، وهي دائرة المعاملات، أما دائرة العبادات والعقائد فهذه لا يمكن الاجتهاد فيها، فالعقليات، وأصول الدين، وقضايا الاعتقاد، والقضايا الأساسية، وما ورد فيها نص قطعي يُعدُّ من الأمور المعلومة من الدين في الضرورة أو من البداهة، وهذا ما ذكرناه أخيراً ليس محلاً للاجتهاد.

وعليه فإنّ (حدّ) الاجتهاد ما يمس حاجة الناس في قضايا المعاملات والعلاقات الاجتماعية، وبعض تطبيقات قضايا الزواج والطلاق أو ما يسمىٰ بالأحوال الشخصية، وأيضاً فيما يمس علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدولة في المجتمعات المدنية، وهذا كله يكون محلاً للاجتهاد، ولكن ضمن أصول التشريع وأُسسه العامة.

**** إختلف الفقهاء المسلمون قديماً في (أدلة الاجتهاد) هل يمكن أن يعيد فقهاء المسلمين اليوم النظر في هذه الأدلة، ومدى شرعيتها وقابليتها على الوفاء بمتطلبات العسر؟.***

● الحقيقة إنّ مصادر التشريع الإسلامي ليست قليلة، وإنما أوصلها العلماء إلى نيّف وأربعين مصدراً من مصادر التشريع، وإن كان الشائع منها أربعة متفق عليها عند جمهور العلماء، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهناك مصادر ربما يقال أنها مختلف فيها، وهي في الحقيقة والتطبيق متفق عليها عند الجميع.

والمصادر المختلف فيها أهمها سبعة وهي: المصالح المرسلة والاستحسان والعرف وقول الصحابي وشرع من قبلنا وسدّ الذرائع والاستصحاب، ولكن هناك أيضاً مباني وأدلة اعتمدت في كل مذهب على حدة، منها يمكن أن نجمع منها أكثر من أربعين مصدراً.

وبناءً على هذا فإنّ علماءنا ـ رحمهم الله ـ استفرغوا كل طاقاتهم وبذلوا كل جهودهم للتوصل لحصر أدلة ومصادر الاجتهاد ـ لذلك ليس من السهل إختراع أو ابتكار مصادر جديدة، بل لو حاولنا أن ننقب عن شيء من هذه المصادر فالحقيقة لا يمكننا أن نجد مصادر جديدة تمام الجدة.

فمثلاً المصادر عند الشيعة هي ثلاثة: القرآن والسنة والعقل، ويراد بالعقل ما يرشد إليه العقل إرشاداً قطعياً، وليس معنىٰ ذلك أنّ العقل أو الفكر الإنساني مصدر من مصادر التشريع، فهذا ما لا يقول به الشيعة، لأن الفكر الإنساني يخطىء ويصيب، وإنما يراد به ـ كما قلنا ـ ما يرشد إليه العقل مما دلّ عليه العقل دلالة قطعية أي يقينية، وحينئذٍ يلتقي العقل مع أصول الشريعة، والعقل هذا يمكن أن يدخل تحته الكثير مما يتصوره الفكر الإنساني من الاعتماد على مصادر معينة في استنباط الأحكام الشرعية.

وعليه فنظراً إلى أنّ شريعتنا ليست شريعة وضعية وإنما هي شريعة إلهية، ونظراً إلى أنّ جميع الفرق الإسلامية: السنة والشيعة والمعتزلة والأشاعرة متفقة جميعها على أنّ مصدر جميع الأحكام التشريعية هو الله جل جلاله، فإذا كان مصدر التشريع هو الله سبحانه فلا يمكننا أن نضع مصادر للاجتهاد غير ما يعود إلى هذا المصدر الأصلي، ومن هنا تكون إمكاناتنا محدودة ومقيدة ضمن الأصل التشريعي الأساسي، وهو ما يعود إلى الوحي الإلهي، ومعلوم لكم بأن الوحي الإلهي إنقطع بانقطاع النبوة، نبوة النبي محمد(ص) قال: «لا نبي بعدي». فإذاً لا يمكن أن نرتبط بوجود وحي متجدد أو وجود ما يسمىٰ بالإلهام، فهذا كله وسائل لا تصلح أن تكون دليلاً معتمداً في إستنباط أحكام لمسائل جديدة، وبالتالي يصعب علينا أن نغير أو نبدل في هذه المصادر خصُوصاً وأنها في الواقع وبالاستقراء والتتبع والإحصاء، لا نجد قضية من القضايا إلاّ ونصّ علماؤنا السابقون على أنّ هذا يصلح مصدراً للتشريع، ولكن في ضوء نصوص الشريعة وأدلتها ومبادئها العامة وروح التشريع العامة.

**** كيف ننظم مراتب المصادر الأساسية التي يمكن أن يعتمدها الفقيه،***

وإمكانية توسيع الإفادة من هذه المصادر، بحيث نؤسس ونؤصل أكبر عدد من القواعد الفقهية والأصولية؟

● هذا أمر معروف، فأول ما يرجع إليه المجتهدون في الدرجة الأولى عند البحث عن حكم قضية من القضايا إلى كتاب الله عز وجل، فهو المصدر الأساسي الأول والمباشر للوحي الإلهي، فالمجتهدون أول ما يبحثون عن حكم الحادثة في كتاب الله عز وجل، إما بنصِّه الصريح المباشر، وإما بظواهر الكتاب ودلالاته العامة وما يرشد إليه في ثنايا آية صريحة واردة في الدلالة على حكم شرعي، أو واردة في قصص القرآن، فإنه يمكننا أن نستنبط منها حكماً شرعياً أيضاً، وكذلك المبادىء والمفاهيم.

فإذاً في الدرجة الأولى نلجأ إلى القرآن الكريم، ثم إلى السنة النبوية، ثم نلجأ ـ كما عند جمهور العلماء ـ إلى ما أجمع عليه العلماء، والإجماع أيضاً لا يخرج عن الكتاب والسنة لأنه يتطلب مستنداً له من المصادر التشريعية المعتبرة، ثم القياس، وهو أيضاً يرجع إلى الوحي الإلهي، لأنه قياس على واقع منصوص على حكمه، وهناك تشابه في المعنىٰ، أو ما يسمىٰ بعلة الحكم، أي المعنىٰ أو الوصف الجامع بين المقيس والمقيس عليه، وبما أنَّ النص تحدث عن حكم قضية، ولمعنى من المعاني، أي لعلة الحكم، فإننا إذا وجدنا هذه العلة موجودة في قضية مشابهة، ففكر الإنسان يوجب أن تأخذ الحادثتان المتشابهتان حكماً واحداً وهذا ما يسمونه بالقياس.

القياس إذاً يأتي بالدرجة الرابعة، ثم تأتي المصادر الأخرى، سواء المشهور عند العلماء، وهي ما ذكرتها سابقاً وهي: الاستصحاب والاستحسان والعرف وشرع من قبلنا. . ولا شك أن العلماء قالوا إنّ آخر المراتب في هذه المصادر هو الاستصحاب، وهو عبارة عن صدور أمرٍ أو نفي في الزمان الحاضر أو المستقبل بناءً على ثبوته في الماضي، فالتطبيق في الماضي يوحي لنا بأنّ هذا يعدُّ حجة للاستمرار في الحاضر وفي المستقبل.

وحيث لا يجد الفقيه دليلاً من الأدلة يرجع إليها، فإنه يرجع إلى

الاستصحاب، ومن مبادىء الاستصحاب قولهم: الأصل في الأشياء الإباحة، وقولهم: اليقين لا يزول بالشك، وقولهم: المتهم بريء حتىٰ تثبت إدانته، وكل هذه القضايا مبنية على الاستصحاب.

إذاً فترتيب المصادر يكون على هذا النحو الذي قرره العلماء، وهو يعد عاصماً من الوقوع في الخطأ، فلا يعقل أن نلجأ إلى دليل ضعيف ونترك ما هو أقوى منه، والمنطق يملي علينا تقديم الأقوى سنداً وصحة وثبوتاً ثم نرجع إلى الأدلة الأخرى.

***** يعتبر البعض عملية الاجتهاد ـ كممارسة ـ نوع مهمة تنتمي إلى العقل المستريح أو المستقيل، لأن الفقيه يفتش دائماً في نتاجات السلف والتراث الماضوي؟**

● الحقيقة إنّ هذا الكلام يحتاج إلى تأمل في عملية الاجتهاد نفسها، إذ يعني الاجتهاد: استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ونحن محكومون وملزمون باتباع النصوص.

فإذاً ينبغي أن نلجأ إلى النصوص لأنَّ الشريعة الإسلامية لست قوانين وضعية ـ كما ذكرت ـ إذ أن القوانين الوضعية هي التي تبحث عما يرتأيه جماعة من المفكرين أو رجال القانون، فيقررون قانوناً أو حكماً لبعض القضايا وهم غير ملتزمين سلفاً بشيء من الحجية، أما نحن فنختلف، إذ نحن ملزمون باتباع الوحي الإلهي، وحينئذٍ ينبغي أن نعمل في نطاق النصوص، فإذن القضية ليست قضية كسل أو استرخاء أو إتكالية على شيء. فما يقال إذاً لا يصح أن يفترض في معين الشرع الإلهي لأن الفقيه دائماً يبحث عن الشرع الإلهي، وحين لا يجد نصاً والقضية جديدة كل الجدة، فإنه سوف يجتهد، ويبحث ويبذل جهده، ولذلك فالمجتهد مجدد، وليس ـ كما يظن البعض ـ كسولاً مستقيلاً خاملاً أو إتكالياً على الغير.

أعظم أناس جدّدوا في صرح الفكر الإسلامي هم المجتهدون، ولكن ضعف الاجتهاد فى العصر الحاضر وفي العصور السابقة الأخيرة، عصور

الانحطاط التي مرّ بها المسلمون جعل الناس يظنون أن العلماء خاملون واتكاليون ويعتمدون على الماضي.

فالمجتهدون هم الفئة العليا من المفكرين الذين يجددون صرح الحياة، ومهمتهم ـ أعني عملية الاجتهاد ـ عملية دقيقة جداً ومعقدة، وليست سهلة إطلاقاً، فعلماء الذرة وعلماء المادة والطبيعة يبحثون في أمور تجريبية وواقعية، فيعتمدون على الملاحظة والتجربة لخواص المادة، فهم في الحقيقة لا يجددون شيئاً، إنما نتيجة ترتيب هذه الخواص للمادة، وتغيير بعضها البعض يجعلهم ينتجون شيئاً جديداً فنقول هؤلاء مخترعون.

أما الفقيه في الإسلام فهو أكثر بكثير من مخترعي الذرة ومخترعي الكهرباء ومخترعي الطاقات ومخترعي هذه الأشياء الحديثة، لأنه لا يعتمد إلاّ على الفقه وعلى الأدلة وعلى نتاج ما توصلت إليه الإنسانية، ويحاول أن يخضع ذلك لقواعد الشريعة ثم تلبية حوائج الناس وتحقيق مصالحهم.

وعليه فالاجتهاد في الحقيقة ليس عملية آلية، وعملية استرخاء أو تكاسل أو إتكالية، وإنما هي عملية تجديدية، وإنما جاء الاسترخاء بسبب تخلف الأمة الإسلامية، فتأخر عند ذاك علماؤها عن الأدلاء بدلوهم في القضايا الجديدة، فصاروا يتهمون الاجتهاد بالاسترخاء.

وهنا ننتهي إلى حقيقة مبدأ الاجتهاد، وهو عبارة عن عملية ابتكار وتجديد واستكشاف في آفاق المستقبل، والتطلع إلى ما يحقق مصالح الأمة، فلذلك يعتبر الاجتهاد عملية جديرة ومهمة ومعقدة وصعبة، وليست بالأمر السهل كما قد يفهم.

**** النص الشرعي ثابت كيف يتسنىٰ له أن يحكم الواقع المتغير ويواكبه؟***

● أحكام الشريعة نوعان: نوع يُعدُّ من الثوابت أو الأحكام القطعية التي لا تتغير ولا تتبدل مثل: (ولا تزر وازرة أخرى) المسؤولية الفردية أو الشخصية،

ومبدأ القصاص، ومبادىء العبادات، ومثل العقوبات التي ورد نص قطعي بتقديرها في هذه الشريعة، ومثل القانون القائل: المتهم بريء حتىٰ تثبت إدانته. كل هذه المبادىء والثوابت لا تتغير، ولكن في غير هذه الدائرة هناك متغيرات مبنية إما علىٰ الأعراف وإما على رعاية المصالح، وإما أنها جديدة كلّ الجدة «طرأت على المجتمع الإنساني، فهذه يمكن أن ندلي بدلونا في بيان الحكم الشرعي فيها في ضوء ثوابت الشريعة، وثوابت الشريعة فيها قواعد عامة ومبادىء كلية، وأصول شاملة. فهذا الشمول وهذا العموم في القواعد يعطينا مقدرة على مواجهة المتغيرات ضمن هذه المبادىء والقواعد والثوابت الكلية.

فإذن الشريعة إمتازت بهذين النوعين: عندها ثوابت لا تقبل التغير ولا التبدل، وهناك أحكام مبنية على القياس أو مبنية على رعاية المصالح أو الأعراف أو تجدد حوائج الناس، فهذه تقبل التغير حتىٰ لو وجدنا فتوى لعالم سابق وتغيرت الأعراف والمصالح فيمكن أن يتغير الحكم. ومن هنا هذه الشريعة حققت المصلحتين معاً.

إذاً هناك مبادىء ثابتة لا تصلح للتغير، وهذا هو الذي تكفلت الشريعة ببيانه بياناً تفصيلياً، وهناك قواعد عامة وفي ظل هذه القواعد العامة نتكلم عن المتغيرات وعن الأمور التي تطرأ على المجتمع الإسلامي.

**** إذا كان بالإمكان التجديد في الممارسة الاجتهادية، ما هي الضوابط والضمانات الكفيلة بعدم الخروج على الشريعة وتجاوز الخطوط الحمراء؟***

● مما لا شك فيه ـ كما قلت لكم ـ يمكن التجديد دائماً في نقاط الاجتهاد والممارسات الفقهية ضمن أغلب الأحكام التي جاءت بها ميادين الفقه الإسلامي، فالثوابت قليلة والمتغيرات أكثر، فإذاً يمكن التجديد في هذه الجوانب، ولكن ينبغي أن نلتزم بالضوابط الشرعية والضمانات التي تجعلنا ملتزمين بمبادىء الشريعة وقواعدها العامة والروح التشريعية المهيمنة على قواعدها.

ومن المعروف أنّ مقاصد الشريعة هي خمسة: المحافظة على الدين،

والمحافظة على النفس، والمحافظة على العقل، والمحافظة على العرض، والمحافظة على المال، وهذه المقاصد تعتبر بمثابة المناط والفتاء الذي نهتدي في ظله للحكم على المتغيرات، فإذاً لا يصح أن نخرج على مقاصد الشريعة، ولا يصح أن نخرج على ما دلّ عليه النص بحسب قواعد اللغة العربية، فمصادر التشريع في الإسلام نزلت باللغة العربية، وجاءت باللغة العربية، فينبغي أن نفهم الحكم في ضوء ما دلت عليه، وما يريده الحق سبحانه وتعالى من تقرير حماية المصالح العامة للأمة الإسلامية.

فإذاً التزام النص الشرعي القطعي، والتزام روح الشريعة، والمحافظة على مقاصدها وآفاقها العامة، وضرورة جعل هذه الشريعة صالحة لأن تحكم متغيرات الزمان والمكان، كل هذه، ومراعاة الحرام أيضاً، ومراعاةً ووفاءً للحوادث ضمن العصر الذي نعيش فيه، كل هذه الضوابط تجعلنا نلتزم بأن يكون فكرنا جديداً واجتهادنا مقبولاً، والحق سبحانه وتعالى رفع عنا الحرج، فالنبي(ص) يقول: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد، لأن المجتهد مخلص لله عز وجل في بيان الحكم الشرعي، والإخلاص في الغالب يؤدي به إلى الصواب فإذا لم يحالفه الصواب يكون مصفوحاً عنه الإثم والحرج والمضايقة، فإذاً هو يقدم على الاجتهاد بروح قوية غير متهيب ولا خائف من النتائج، فلذلك تجعله دائماً وأبداً يجتهد وهو حريص على تحقيق المصلحة العامة العليا للأمة الإسلامية، وتحقيق مقاصد الشريعة.

**** ثمة قصور واضح في حركة الفقه اليوم، إذ هناك ترهل في بعض الأبواب الفقهية وقصور في بعضها الآخر، ما هو السبب الرئيس الذي فرض هذا الواقع الملحوظ؟***

● مما لا شك فيه أنّ هذا يعود إلى التغيرات الجديدة التي طرأت على المجتمع الإنساني في الوقت الحاضر، فهناك قضايا السياسة وقضايا الاقتصاد وقضايا البيئة والمواصلات الحديثة، وتغيرات أنظمة المجتمع الدولي وأنظمة المجتمعات الحديثة، كل هذه الأمور طرحت قضايا جديدة لم تكن موجودة عند

السابقين، فالفقه الذي تصدى له علماؤنا السابقون كان يغطي جميع نواحي الحياة التي كانوا يعيشونها ويعايشونها ويعاصرونها.

أما هذه القضايا الجديدة، فإن سبب نضوب الأحكام الجزئية فيها أو التفصيلية فيها، قضايا الإدارة وقضايا الدساتير، وقضايا العلاقات الدولية، قضايا الاقتصاد وقضايا الاجتماع، وقضايا الأسرة، وقضايا العلاقات الدولية، وقضايا كثيرة معقدة حديثاً، فإنّ سبب ذلك هو أن الإسلام في الواقع غير مطبق في العصر الحاضر بشكل كافٍ إلاّ عند بعض الدولة أو عند بعض المجتمعات الحديثة. فغياب تطبيق الإسلام عن الساحة العملية هو الذي جعل نضوباً وقلة في وجود هذه الأحكام الاجتهادية الجديدة.

فإذاً لنطبق الإسلام أولاً، وعليه فالاجتهاد سوف ينبعث في ظل التطبيق، أما أن نطبق الأحكام الوضعية ثم يقال للعلماء: فصِّلوا لنا، وأوجدوا لنا تكييفات وأمور للقضايا المستقبلية. فالحقيقة الاجتهاد لا ينبعث ولا ينمو إلاّ في ظل التطبيق. وأضرب لك على هذا مثلاً البنوك الإسلامية فإنها نجحت نجاحاً باهراً وجعلت الفقه الإسلامي يتحرك في هذا الجانب، ونحن دائماً وأبداً تعرض علينا قضايا جديدة نحاول أن نجد لها حلاً جديداً إسلامياً يحقق الحكم الإسلامي، ويبتعد عن الأنظمة الغربية وخصوصاً الربا. فهنا نشأت قضايا جديدة في مجال البنوك الإسلامية والتأمين الإسلامي، فحبذا لو طُبِّق الإسلام وطبقت الشريعة في مجال الاقتصاد والقانون الوضعي، والقانون الوضعي الذي تشمل فروعه المختلفة، القانون العام والخاص والقانون المدني والقانون الجزائي وقانون الإجراءات الجزائية، فلو طُبق الإسلام تأكد تماماً أنّ حركة الاجتهاد ستنمو وتتفاعل، ويحدث مخاض كبير ونتاج عظيم في التصدي لهذه المشكلات، وبالتالي تكثر القضايا ويكون عندنا فقه ربما يماثل الفقه الموروث عن أئمتنا في السابق، فالمشكلة إذن مشكلة عدم تطبيق الشريعة وليست المشكلة بخل أو تخلف أو عدم صلاحية العلماء للتحدث في القضايا الحديثة، وبالتالي لا يكون عندهم فقه جديد يغطي مشكلاتنا الحديثة.

**** يضفي بعض العلماء تخلفهم على النصوص الدينية - إن صحَّ التعبير - كيف يمكن معالجة هذا الإشكال؟***

● المشكلة في هذا الموضوع تكمن في تخلف الحس الديني والورع الديني، وعليه فإذا وجد ورع ديني وحرص واحترام لقضايا الإسلام ومبادىء الشريعة، الكل يتحرك في ضمن المبدأ التشريعي، وفي مبدأ وفي ظل مبدأ الحس والورع الديني، أما إذا غابت هذه الأشياء عن النفوس وأردنا أن نطلق العنان ونعطي الحرية للناس أن يتحركوا في آفاق الحياة دون تقيد بالحس الديني، عندئذٍ تصبح هناك فجوة أو مجافاة وتباين بين الأحكام الشرعية وبين واقع الحس.

فإذن النصوص الدينية لم توجد لتكون قيداً على حرية الناس وتعطيلاً لمصالحهم وإنما النصوص الدينية مثل أي قانون في هذا العالم - إنما وجد لاحترام الإنسان ووضع النظم الصالحة، والنظم الفاضلة، والنظم التي تعالج جنوح الإنسان. فإذن القانون ليس - كما يظن - ينبغي أن نتخلّص منه، وكذلك الشريعة لا يصح بحال من الأحوال أن يقال أنها تقيد حرية الأفراد، وإنما هي بصدد تنظيم الحريات وتنظيم المعاملات وتنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، فإذن ما دام القصد من هذه الشريعة هو التنظيم، والقصد من النصوص الشرعية هو وضع أحكام تحقق مصالح الجميع دون أن يطغى أحد على أحد، أو يلحق أحد ضرراً أو ظلماً بأحد، أو يستغل واحد منهم الآخر، فإذن النصوص إنما وجدت للكل ولم توجد للأفراد، وخلاف هذه النظرة ستكون نظرة نابعة من حماية المصالح الذاتية وتحقيق الأنانية والضرر بمصالح الأمة والضرر بالمصالح الاجتماعية العامة.

وعليه فإن هذه النظرة الذاتية هي التي تجعل الشخص يقول أنه يجد في النصوص الدينية تقييداً لحريته. ولو توفر على العمق في النظر والتأمل والتقدير لمصالح الآخرين فإنه يجد - عندئذٍ - في النصوص الشرعية النظام الأكمل لحماية الإنسان واحترامه دونما تعارض بين المصالح الذاتية والمصالح الاجتماعية.

**** هل يمكن الإفادة من معطيات العلم الحديث في عملية الاستنباط، إنطلاقاً من المعطيات الحديثة التي تحققت في علم الطب مثلاً وعلم***

الاجتماع و...؟

● الحقيقة في قضايا الإثبات الجنائي وقواعد البصمات والصور والقضايا الكثيرة، نحن دائماً نحترم معطيات العلم الحديث إذا كانت دلالتها قطعية أو يغلب عليها الظن، وعليه فلا مانع من الاستفادة منها، وكما قلت فنحن نحترم معطيات الطب ومعطيات العلم الحديث، ومعطيات الإثبات الجنائي الحديث، لكن بشرط أن لا يكون هناك خلاف لا للشريعة ولا للتنظيم أو التكييف. فمثلاً كثير من الناس يقولون: إنّ البصمات صحيح أنها تؤدي إلىٰ الإثبات الجنائي ولذلك نحترم معطياتها، إلاّ أن عدداً من الوسائل الأخرىٰ مما يمكن التلاعب به، فمثلاً التصوير لا يعد دليلاً قطعياً في الغالب، لأن ضعف الورع الديني والأخلاقي لبعض الناس يدفعهم للتزوير، وهو ما يسمىٰ بـ (الدبلجة) فيضعون رأس إنسان في جسد إنسان آخر ويحاولون إلصاق التهمة به، فإذا وجدت الشكوك في هذه المعطيات العلمية الحديثة فلا يمكن للشرع أن يُقر الجور، لأن الشرع قام ـ أساساً ـ على رعاية الحق والعدل والانصاف والمصلحة والرحمة للكافة وللمجتمع كله.

فإذن يجب أن تكون نظرتنا نظرة موضوعية ونظرة شاملة ونظرة قائمة على رعاية الحقوق كلها، ولسنا ضد العلم ومعطياته، وإنما نتعاطى مع هذه المعطيات بتحفظ في الحالات التي لا تكون نتائجها حاسمة وقطعية، ولذلك أقول من حيث المبدأ يمكن الاستفادة منها إذا كانت نتائجها يقينية أو تفيد الظن في الغالب.

*** ولاية الفقيه المعروفة في الفقه الشيعي، هل هناك ما يناظرها في الفقه السني؟ وما هي حدود وصلاحيات الفقيه في الفقه السني؟**

● في الحقيقة هناك تقابل بين هذا الاصطلاح عند إخواننا الشيعة، وبين المصطلح المعروف عند أهل السنة وهو ما يعرف بـ(أهل الحل والعقد)، فإنّ أهل الحل والعقد هم فقهاء هذه الأمة، وهم الذين يقررون مصيرها، وهم الذين يضعون الخطط الإنمائية والاقتصادية والسياسية والحربية. . وهم الذين يقررون من هو أكفأ للحكم، ومن هو أكفأ لتمثيل الدولة في جميع المبادىء الإسلامية، وعليه فإنّ لأهل الحل والعقد صلاحيات شاملة على المجتمع لوضع الناجعة.

فإذن ولاية الفقيه ليست قيداً على المجتمع وإنما هي وسيلة للأخذ بيد المجتمع نحو الأصلح، وهذا ما يقرره أهل السنة بأنّ أهل الحل والعقد لهم دور في المجتمع سواء في مجال الاجتهاد أو في مجال القضايا الحديثة والطارئة، ولا يقتصر ـ طبعاً ـ أهل الحل والعقد على الفقهاء والعلماء الشرعيين وإنما هم أهل الحل والعقد بحسب ما نحتاج إليه، فيمكن أن ندخل مع الشرعيين قادة الجيش والمتخصصين العسكريين والسياسيين والخبراء الاقتصاديين والخبراء الاجتماعيين وخبراء المعرفة والثقافة في هذا العالم، وكل هؤلاء نعتبرهم من أهل الحل والعقد.

وما أجمل الاتجاهات الحديثة اليوم، فمثلاً المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية تنعقد في الكويت كل عام تعالج مشكلة من القضايا والمشاكل، فتجمع فئة من العلماء وفئة من الاجتماعيين وفئة من الأطباء فيتناقشون في القضايا الجديدة، ويستفيد كل واحد منهم من تجارب الآخر، وهو مشروع طيب لو أخذ به في مجالات عديدة، وتكون مهمة هؤلاء وضع الحل الأمثل الذي يتفق مع نظام الشريعة وتطلعاتها ومعطيات العلم الحديث.

وهذه الملاحظة تشكل مصدر قوة لكل من مصطلح ولاية الفقيه أو مصطلح أهل الحل والعقد.

*** يلاحظ على علم أصول الفقه تأثره بالفلسفة وعلم الكلام والمنطق، فما هي آثار هذا التأثر من جهة؟ وكيف يمكن صياغة قواعد أصولية جديدة تفي بمتطلبات العصر والحاجات الجديدة من جهة أخرى؟**

● دخل في علم أصول الفقه دخيلٌ كثير، سواء من المنطق اليوناني أو الفلسفة الوضعية أو ما يسمىٰ بعلم الكلام، أو حتىٰ ما يتعلق بقضايا لغوية، مثل قضية نشوء اللغات وأنها توفيقية أو متطورة ومتجددة. كل هذه الأمور تعتبر دخيلة على علم أصول الفقه، وأكثر هذه العلوم عقّد علم الأصول، لأن كل إنسان إذا كان لا يعلم بهذه العلوم، فإنه لا يدرك المراد منها عند إدماجها وإدخالها في علم أصول الفقه.

وأنا في تقديري أرىٰ أنَّ هذه العلوم عقّدت علم أصول الفقه وأبعدته تقريباً عن الساحة أو الهدف والغايات الطيبة التي وجد من أجلها علم الأصول، ولكن استطاع ـ ولله الحمد ـ أساتذة الجامعات في العصر الحاضر أن يزيلوا كل هذه الأمور الدخيلة عن علم أصول الفقه، ووجدت مؤلفات حديثة تخرج عن هذا التأثير لهذه العلوم، وعرضوا علم أصول الفقه وقواعده عرضاً طيباً مشرقاً حُبِّب إلى كثير من الناس، أما إنك إذا أمسكت بأي كتاب لعلم أصول الفقه بحسب طريقة المؤلفين القدامىٰ، فإنك تنفر منه ولا تستفيد منه شيئاً.

فإذن العلماء المعاصرون ـ في الحقيقة ـ خلَّصوا هذا العلم من الدخائل وحرّروه من هذه المؤثرات التي عقدته، وصبغوه بالصبغة التي ينبغي أن يعود إليها بالشكل المشرق، وأعادوه إلى قواعده الأولى، بحسب القواعد المبسطة التي كان يعتمد عليها المجتهد أو الإمام. . فأصبحنا نجد متعة في علم أصول الفقه بعد أن كنا ننفر منه بسبب وجود هذه المصطلحات للعلوم الأخرى التي دخلت على هذا العلم، وبالتالي يمكن أن يقال أنه من الممكن أن نضع لهذا العلم مصنفات حديثة تأتي مباشرة على معالجة القاعدة أو المبدأ، وتضع له التطبيقات والأمثلة المناسبة، فعندئذٍ يدرك الكل أهمية هذا العلم وفائدته في كل مجالات الحياة.

ثمة عدد من الفقهاء يميز بين منصب النبي(ص) كمشرع ومبلغ وبين منصبه كولي وحاكم، ما هو مدى صحة هذا التمييز؟ وما هو الضابط لمعرفة ذلك.

● كانت للنبي(ص) مهمتان، وكان له دوران في الحياة: فإنه كان نبياً مرسلاً يبلغ لأمته الوحي الإلهي المنزل عليه من عند الله عز وجل، وهذا تطلّب منه أن يوجد دولة، وأن يوجد أمة، وأن يوجد مجتمعاً حديثاً، وخطّط أن يكون هو زعيم هذه، فعندئذٍ تصدر عنه تصرفات، منها ما يكون من قبيل الفتوى في قضايا دينية محضة، ومنها ما يكون من قبيل السياسة، ومن قبيل القضايا التي تمس تنظيم المجتمع الإسلامي.

فإذاً من الممكن أن نميز بين هذين الجانبين وهذين الأُفقين، فكل ما يتعلق

بالوحي الإلهي الذي ورد فيه نص تشريعي يعتبر صادراً منه من قبيل الفتوى، ومن قبل الرسالة أو النبوة التي هي مهمته الأساسية، وأما ما يتعلق بتنظيم المجتمع الإسلامي، مثل: (من أحيا أرضاً ميتة فهي له) و(من سبق إلى مباح فهو له) و(من قتل قتيلاً فله سلبُه) فهذه أحكام أيضاً، ولكن اختلف فيها العلماء فقال بعضهم أنها صدرت منه بصفته سياسياً وحاكماً وزعيماً، وبعضهم قال أنها صدرت منه بصفته نبياً أو رسولاً، والحق هو رأي القائلين بأن هذه التصرفات التي صدرت منه هي تصرفات صادرة منه بصفة الإمامة والسياسة لأنها متعلقة بتنظيم المجتمع الإسلامي.

فإذن كل ما يتعلق بتنظيم الدولة ومرافقها وكيفية الانتفاع بالأرض وتنظيم العلاقات فيما بين الناس، فيما لم يكن فيه وحي إلهي، هذا يكون صادراً منه بصفته زعيماً وإماماً وحاكماً، وأما ما يتعلق بالوحي الإلهي فهذا واضح أنه صادر منه من قبيل النبوة والرسالة، وهذا ملزم، وذاك الأمر غير ملزم. فمثلاً في معركة بدر إختلفوا في النزول في أي أرض، واستشار النبي أصحابه فقال الحباب ابن المنذر: يا رسول الله أهذا منزل أنزلكه الله، أم هو الرأي والحرب والمشورة، قال النبي(ص): بل هو الرأي والحرب والمشورة، فأشار عليه الحباب أن ينزل في موضع قريب ماء بدر ليمنع المشركين من الماء ويجبرهم على الاستسلام. وهذا تصرف من قبيل السياسة والإمامة، ولا علاقة له بالوحي الإلهي. ولذلك نجد النبي(ص) يأخذ برأي أصحابه، وأحياناً يقرر رأياً ثم يرجع عنه، ويقول: (أنتم أعلم بأمر دنياكم) الحديث الصحيح.

فإذن هذه الأمور المتعلقة بشؤون الدنيا وبشؤون الحياة وبشؤون الاقتصاد والاجتماع والسياسة وشؤون التعليم فيما لا يوجد فيه نص، كل ذلك أعرب عنه بصفة الإمامة والسياسة، وليس بصفته نبياً ومبلغاً للرسالة.

**** عمل الفقيه هو استنباط الأحكام الشرعية، كيف نحترز عن تسرب الذاتية واستبعاد التأثير البيئي على الفقيه في فتاواه واجتهاده؟***

● أول شيء يشترط في الفقيه: التقوى وملازمة المروءة، فهو بالإضافة إلى

ضرورة علمه بنصوص الشريعة ومقاصد الشريعة العامة، ينبغي أن يكون مسلماً متصفاً بالورع والتقوى والعدالة، واتصاف الفقيه أو المجتهد بصفة العدالة هو الذي يمنعه من أن يتأثر بأهوائه الخاصة أو نزعاته الشخصية. وأن يكون هناك فرق بينه وبين رجل القانون، فإنه ـ أي رجل القانون ـ ربما يتأثر بمصالحه الخاصة أو رعاية فئة معينة من الحكام، فلذلك لا يوجد عنده رادع في أنه ضرب بمصلحة الأمة والمجتمع عرض الحائط، ولبىٰ إما مصلحته الخاصة، أو مصلحة فئة من الحكام.

فإذن وجود قيد العدالة وضرورة إتصاف الفقيه أو المجتهد بها هو الذي يعتبر صمّام أمان في أن لا يدخل في هذه الشريعة واجتهاداتها إلاّ ما يحقق المصلحة العامة، ويتفق مع أصول الشريعة وضوابطها العامة، ويكون فيه خشية الله جل جلاله، وفيه مراقبة لمصلحة هذه الأمة.

وهذا في الحقيقة خير ما يجعلنا نميز بين الفقيه والمجتهد، فيما ينبغي أن يتصف به من الصفات، وبين غيره، ممن يمكن أن يدخلوا في الشريعة ما ليس فيها.

**** ما هي طبيعة العلاقة بين الحكم الشرعي والواقع؟ هل يمكن أن يتغير وفقاً للمستجدات؟ وعلى أي أساس يمكن ذلك؟***

● قلت لكم أنّ هناك تميزاً واضحاً بين بعض الأحكام التي تعتبر في الشريعة بمثابة الثوابت التي لا تتغير والمبادىء التي لا تقبل التغير، وبين مراعاة ظروف التطورات ومستجدات الحياة الدنيا.

هذا الفارق يجعلنا من الضروري أن نفكر بين طبيعة الحكم الشرعي، وواقع الأمر، لأن الحكم الشرعي لا يمكن أن نسلخه عن الواقع، ولهذا يشترط أول ما يشترط في الفقيه أن يراعي ـ كما نص علماؤنا ـ حوائج الناس، ويفهم قضايا البيئة، ويكون عنده معرفة بعلم النفس ويفهم الوقائع بشكل جيد، وهذا ملزم في القاضي والمفتي على حد سواء.

فمعرفة قضايا العصر وواقع الناس أمر ضروري لأن يكون الحكم الذي

يجتهد فيه حكماً مناسباً، وعليه فلا يمكن أن نقطع بين الحكم الشرعي ونفصل بينه وبين الواقع، وإنما دائماً يجب في مقام الممارسة الاجتهادية أن نراعي النصوص الشرعية ومتطلبات الواقع والجوانب التي تكتنف الواقع من جانب آخر. وحينئذٍ إذا تغير حال الواقع فإنه يمكن للمجتهد الآخر في زمن آخر وواقع آخر أو مرحلة زمنية أخرى أن يغير الحكم الشرعي، لأن أصل الحكم في النظرة الأولى بُني على واقع أو عرف من الأعراف أو عادة من العادات، فإذا تغير العرف يتغير الحكم الشرعي.

**** المعرفة الفقهية جهد بشري فهو نسبي، كيف يمكن ـ على أساس من هذه الملاحظة ـ المطالبة بتطبيقه وسيادته؟***

● الأمور الفقهية منها ما هو ملزم ولا يجوز أن نتجاوزه بحالٍ من الأحوال، وذلك فيما يتعلق بالأحكام الشرعية التي وردت فيها نصوص قطعية، أو ثبتت ثبوتاً ظنياً، أو كان الحكم المستنبط من النص الظني يمكن أن تمنحه الصواب.

وبناءً على ذلك فالأمة ملزمة باتباع هذاالرأي، واتباع هذا الحكم لأن مرجعه إلى النص الشرعي، أما ما يقرره الفقهاء فهل هو ملزم للأمة أم غير ملزم؟ الواقع أنه في مجموعه هو ملزم، لأن إجتهادات علماء الأمة لا تخرج عن نطاق التشريع الإسلامي، لكن اجتهادات الأمة وقع فيها الخلاف فبأي إجتهاد نلزم الأمة؟ فلذلك قلت أنه لا يصح للمسلم أن يخرج عن دائرة هذه الاجتهادات في الجملة، ولكن من ناحية التفصيل يمكن أن يترك المسلم إجتهاداً ويأخذ باجتهاد آخر إذا وجد أنه محقق لمصلحته أكثر من الاجتهاد الآخر، وبالتالي فهو ما دام لا يملك القدرة على الاجتهاد فهو ملزم باتباع رأي أحد هؤلاء العلماء، وهذا معنىٰ قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ وقال ابن عباس: أولوا الأمر في العلم بأحكام الشريعة هم العلماء. وقال ابن القيم في مدخل كتابه (الاعلام)، لم يجعل الله لأحد إلزام بالاتباع بعد الله والرسول إلاّ العلماء، فيجب إتباع قولهم والالتزام برأيهم لأنهم أعرف بمدارك الشريعة، وأقدر على حمل الناس على إتباع هذه القواعد والأحكام الشرعية، فاتباع العلماء يعتبر واجباً، لكن ليس إتباعاً تفصيلياً وإنما هو اتباع في الجملة.

فإذن الخلاصة: لا يجوز للمسلم أن يخرج عما يقرره هؤلاء العلماء، لكن له أن يأخذ رأي فقيه ويترك رأي فقيه آخر، وهذا ملزم له وبالتالي لا يصح أن يقال أن هناك أموراً ينبغي أن تترك وتهمل، فما قد يكون في عصرنا مثلاً لا يحقق مصلحة، ربما يأتي ظرف من الظروف ويكون الحكم بفتوى فقيه آخر هو المحقق للمصلحة. فإذن نحن لا يصح أن نهمل ثروتنا الفقهية ولا تراثنا الفقهي، وينبغي أن نستفيد منه خصوصاً إذا أردنا أن نضع قانوناً يلزم الأمة الإسلامية، فإننا سنختار من مجموع هذه الآراء ما يحقق المصلحة، لكن لا يجوز أن نخرج عن صلب ما يقرره علماء الأمة.

**** ثمة مقولة معروفة ومشهورة إلى حد ما تؤكد غياب السنة الشريفة بعد وفاة رسول الله(ص) إلى عهد التدوين، وانطلاقاً من هذه المقولة يحاول البعض التقليل من قيمة السنة الشريفة في مقام الاستنباط والاجتهاد بلحاظ عدم مصداقيتها واحتمال طرو التحريف والوضع عليها.***

● تميز العلم الإسلامي بعلمين لا مثيل لهما في العالم، وهما علم أصول الفقه وهذا لا يعرفه الغربيون وخصوصاً الاجتهاد، فمن قريب ـ وبالتحديد منذ أسبوع ـ جاءني مستشرق من ألمانيا (ومن هامبورغ) قال لي: أريد أن أترجم كتاباً في الاجتهاد لأن الفكر الغربي لا يعرف شيئاً عن الاجتهاد في الإسلام، ولا يعرف شيئاً عن علم أصول الفقه.

وهناك علم آخر تميز به العلماء المسلمون من أجل التوثق بصحة المعلومات، وهو علم مصطلح الحديث، وهذا العلم في غاية الدقة والمتانة لتميز الرواية وتمحيصها وغربلتها غربلة دقيقة جداً، وبهذه الضوابط العلمية المتزنة استطاع العلماء أن يحفظوا لنا صحيح السنة ويردوا الدخيل والموضوع فيها، وحينئذٍ رتبوا هذه الأحاديث بحسب درجة صحتها، إما صحيح أو حسن أو ضعيف أو موضوع، فلذلك همة العلماء السابقين لم تترك مجالاً للشك بالسنة النبوية الصحيحة، نعم، دخل فيها دخيل، لكنهم استطاعوا أن يميزوا هذا الدخيل.

وتدوين السنة ليس كما يظن أنه لم يكن في عهد النبوة، بل أن النبي(ص) في مبدأ الأمر منع بعض الصحابة من كتابة السنة، وحتىٰ لا يختلط بالقرآن، ولكن بعد أن تأكد أن الصحابة حفظوا القرآن الكريم وميزوه عن السنة أذن لهم بكتابة السنة، وكان يقول لعبدالله بن عمرو بن العاص: اكتب فوالله لا يخرج مني إلاّ حق. وسيدنا علي كانت عنده صحيفة فيها ثلاثة أمور: العقل أي الدية، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر، وغيره من الصحابة. وكانت لعبدالله المذكور آنفاً الصحيفة المعروفة بـ (الصادقة).

وهناك مدونات جزئية. أما الذي تأخر هو التدوين الشامل للسنة، وهذا إذن إنما كان في مبدأ الأمر حفاظاً على القرآن الكريم لئلا تختلط السنة بالقرآن كما اختلطت الكتب السابقة بأقوال ونصائح العلماء، ولم يعد يُعرف الوحي من غيره.

هذا هو السبب في مبدأ الأمر، ثم أذن النبي(ص) بكتابة السنة وتدوينها ووجدت مدونات في هذا المجال، ووضع العلماء قواعد دقيقة جداً لغربلة الحديث وتمييز الصحيح من الضعيف، وبيان الثابت من غير الثابت، مما يجعلنا نطمئن إلى صحة هذه الجهود التي قررها العلماء السابقون، ونطبق حينئذٍ قول الله عز وجل: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوةٌ حسنة، لمن كان يرجو الله واليوم الآخر﴾ فلا يعقل أن يأمرنا الله بطاعة النبي(ص) ولا يوجد شيء نطيعه فيه.

فالسنة النبوية هي التي بينت ووضحت المراد بالقرآن وتفصيلات أحكام القرآن، وقد تنشيء أحكاماً جديدة معتمدة على الوحي الإلهي لا توجد في القرآن الكريم.

فالمهم أن نعرف أن السنة صحيحة، وحينئذٍ يلزم إتباعها، وقد فرغ العلماء من هذه المهمة وبينوا لنا الصحيح من الضعيف، وانتهوا إلى أمور سليمة بحيث أن جهود العلماء اليوم في هذا المجال قليلة ومحدوْدة اعتماداً على الجهود السابقة. نعم تنحصر جهودهم الآن في عرض هذه الجهود عرضاً طيباً وغربلتها.

ونحن إن شاء الله بصدد محاولة إيجاد موسوعة شاملة لصحيح السنة دون تكرار، وهي في الحقيقة لا تتجاوز (١٢٠٠٠) حديثاً، سنقدمها إلى النشر في نطاق عمل (دار الفكر) إن شاء الله تعالى.

أقول مرة أخرىٰ السنة صحيحة وهي واجبة الاتباع، ومن أنكرها فهو على حد الكفر.

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

كلية الشريعة ـ دمشق

١٥/ ١٠/ ١٩٩٥

□ حصل على شهادة الدكتوراه في أصول الشريعة الإسلامية عام ١٩٦٥ من جامعة الأزهر ـ كلية الشريعة.

□ تعين مدرساً في كلية الشريعة بدمشق كعميداً لها عام ١٩٧٧.

□ له مؤلفات في الفقه وأصوله والفلسفة والعقيدة والاجتماع والآداب بلغت (٢٧) مؤلفاً.

□ اشترك في طائفة كبيرة من الندوات والمؤتمرات العربية والإسلامية والعالمية.

**** في ظل تطور الفقه التشريعي الحديث، لماذا الاجتهاد؟ وما هي ضرورته؟***

● بالعكس تماماً، فتطور التشريع الوضعي يُفترض أنه بسبب تطور المصالح، ولا شك أنَّ الشريعة الإسلامية تسير مع مصالح العباد، فإذا وجد من المصالح ما يقتضي تطور الأحكام الشرعية، فهذا سبب من أسباب مشروعية الاجتهاد.

ولم تتطور التشريعات الوضعية إلاّ بسبب تجدد المصالح وتطورها، وتطور المصالح كما يدعو إلى تطور التشريعات الوضعية، هو ذاته يدعو إلى تطور التشريعات السماوية، فيما إذا كانت مصالح حقيقية، أما إذا كانت مصالح وهمية فإنّ الشريعة لا تقيم لذلك وزناً.

**** اختلف الفقهاء المسلمون قديماً في (أدلة الاجتهاد) هل يمكن أن يعيد فقهاء المسلمين اليوم النظر في هذه الأدلة، ومدى شرعيتها وقابليتها على الوفاء بمتطلبات العصر؟***

● أنا لا أعلم أنَّ هناك شيئاً إسمه أدلة الاجتهاد. أعلم أن هناك شيئاً إسمه شروط الاجتهاد، فلكي يصح الاجتهاد هناك شروط في الشيء الذي نجتهد فيه، وهنالك شروط في المجتهد الذي يريد أن يجتهد، كأن يكون الشيء الذي نجتهد فيه شيئاً جديدةً لم ينص عليه كتاب الله عز وجل، ولم تنص عليه السنة الصحيحة القاطعة، وكأن يكون المجتهد من أهل الاجتهاد، توافرت فيه الشروط التي لا بد منها لكي يكون مجتهداً، إما في هذه المسألة وإما في عموم المسائل.

أما الحديث عن أدلة الاجتهاد فلأول مرة أنا أسمع أنّ هناك شيئاً إسمه أدلة الاجتهاد، فهل تعني دليل صحة الاجتهاد؟ أو دليل مشروعية الاجتهاد؟

***** *إنما أعني مصادر الاجتهاد...*

● فمصادر الاجتهاد هي ذاتها مصادر الشريعة الإسلامية، تنقسم إلى مصادر أصلية ومصادر فرعية، فالمصادر الأصلية هي: الكتاب والسنة والاجماع والقياس، والمصادر الفرعية: ما يسمىٰ بالاستحسان، وما يسمىٰ بالمصالح المرسلة، والعرف، وما يعرف بـ (سد الذرائع) إلى آخره. .

وهذه المصادر الفرعية تؤول أخيراً إلى مصدر من هذه المصادر الأصلية، فمصادر التشريع هذه هي نفسها المصادر التي يستقي منها المجتهدون إجتهادهم.

***** ***فهل يمكن تطوير هذه المصادر وقراءتها من جديد.. والتوفر على مصادر جديدة؟***

● هذا ما لانتصوره أبداً، ذلك لأننا إذا قلنا أنّ مصدر الاجتهاد هو نفسه مصدر التشريع، فنحن نعلم أن التشريع لم يتطور مصدره، وذلك لأن للإسلام مصدراً واحداً، وهو رباني المنشأ ـ الإسلام ـ ومصدره الأساسي واحد أصلاً، وهو القرآن، لكن لمّا كان القرآن يحيلنا في كثير من الأحيان إلى السنة أضيفت السنة إلى القرآن، ولمّا كان القرآن يحيلنا إلى الإجماع ﴿**ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدىٰ ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى. .**﴾ لذلك أضفنا إلى القرآن الاجماع.

فهل نستطيع أن نطوّر أدلة التشريع الإسلامي ونأتي بشيء جديد؟ أعتقد لا.

فإذا كانت أدلة التشريع يعني مصادر الاجتهاد هي نفسها مصادر التشريع فالجواب هو هو، ولا أتصور أنّ في المسلمين من يستطيع أن يقول اليوم بوسعنا أن نضيف إلى المصادر التشريعية مصدراً جديداً.

هذا إفتئات على الدين.

***** ***كيف ننظم مراتب المصادر الأساسية التي يعتمدها الفقيه؟ وكيف يمكن توسيع الإفادة من هذه المصادر، بحيث نؤسس ونؤصل أكبر عدد ممكن من القواعد الفقهية والأصولية؟***

● أعتقد أننا لسنا بحاجة إلى أن ننظم، لأن هذه المصادر بحد ذاتها متناسقة مع بعضها، وهذه المصادر لا يتصور فيها التناقض حتىٰ نفرَّ من التناقض عن طريق سلّم الأولويات، بحيث نقول: إذا تعارض دليل القرآن والسنة فلنأخذ دليل القرآن ونترك دليل السنة، وإذا تعارض دليل القرآن مع الاجماع فلنأخذ دليل القرآن. .

هذه الحالة غير متصورة، لأنك لن تجد حالة يتعارض فيها دليلان، دليل القرآن يقول شيئاً، ودليل السنة يقول شيئاً آخر، أو دليل الإجماع يقول شيئاً آخر، لا يمكن أن ترد حالة كهذه الحالة.

ولو ظنّ أحدنا ذلك فهذا سببه جهله، يعني مثلاً: الحديث الصحيح يقول: (الماء طاهر لا ينجسه شيء)، ويقول نبينا(ص) في حديث صحيح: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً) فيكون الظاهر بينهما التعارض، لكن في الحقيقة لا تعارض، لأننا نعرف أن هنالك قاعدة تقول: يفسر العام على ضوء الخاص، فالماء لا ينجسه شيء إذا بلغ قلتين، وإذا كان دون قلتين فيتنجس بوقوع أي شيء من النجاسة.

لذلك هنالك من يقول: نحن نبدأ بدليل القرآن ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس، ولكن هذا الترتيب ترتيب نظري، يعني ترتيب شكلي، لأننا في الواقع نعتبر القرآن هو المصدر الأساسي، والسنة متفرعة من القرآن، وليس هذا الترتيب عبارة عن ترتيب فعلي، بحيث أننا نلغي السنة إذا تعارضت مع القرآن، لأنه لن يتعارض القرآن مع السنة حتىٰ نضطر إلى أن نلغي السنة.

**** يعتبر البعض عملية الاجتهاد ـ كممارسة ـ نوع مهمة تنتمي إلى العقل المستريح أو المستقيل لأنّ الفقيه يفتش دائماً في نتاجات السلف والتراث الماضوي.***

● طبيعة الإسلام بحد ذاته تقتضي من المسلم التقيد بالإسلام. ما معنىٰ التقيد بالإسلام؟ يعني التقيد بأمر الله والتقيد بالوحي المنزل من عند الله عز وجل، وشكل هذا التقيد قد يختلف، فالتقيد بالنص نوع من التقيد، والتقيد بمنهج الاجتهاد ـ أي الاستنباط من النصوص ومن القواعد الأصولية ـ نوع من التقيد.

على كل حال فمصدر التقيد ليس الاجتهاد من حيث أنه إجتهاد، وإنما مصدر التقيد إرتباط هذا الإنسان بالوحي المنزل من عند الله عز وجل، وما دمنا نعلم ونتيقن أن هنالك وحياً منزلاً من الخالق لعباده يتضمن وصايا وأوامر ونواه، فلا مناص لهؤلاء العباد أن يتقيدوا بهذا الوحي.

والوحي هذا لا يوصف بماضوية ولا باستقبال ولا بحال، الوحي يغطي الزمن الدنيوي كله، ما دامت هذه الدنيا قائمة، ووحي الله متصل بمن يعيشون في هذه الدنيا وما مثلنا تجاه هذا الوحي إلاّ كمثل أصحاب رسول الله تماماً تجاه هذا الوحي.

فالاجتهاد لا يزيدنا تقيداً، وعدم الاجتهاد لا يزيدنا تحرراً، أما أن يوصف هذا التقيد بهذا الوحي بأنه ركون إلى الراحة الفكرية أو العقلية فأنا أفهم العكس تماماً، الإنسان المتحرر هو الإنسان اللامبالي، والأقرب إلى أن يريح نفسه على حساب المصالح، أما الإنسان المنضبط فهو الإنسان الذي يؤثر المصلحة الاجتماعية العامة على الراحة الفردية الخاصة.

**** النص الشرعي ثابت كيف يتسنىٰ له أن يحكم الواقع المتغير ويواكبه؟***

● النص الشرعي إذا قلنا أنه ثابت ينبغي أن نتساءل: ما المراد بكونه ثابت؟ إذا كان المراد بثبوته ألفاظه وكلماته، فثبات الكلمات والألفاظ لا يؤدي إلى هذا الإشكال أبداً، وهو ألفاظ وكلمات ثابتة، وتكون مضامينها متطورة إلى أمد الآماد.

وإذا أرادوا بثبوت النص جمود مضموناته، فهذا خاضع لنقاش كبير،

مثلاً من جملة النصوص هذا النص: (تتبدل الأحكام بتبدل الأزمان)، ومن جملة النصوص أيضاً: (حيثما وجدت المصلحة فثمَّ شرع الله).

هذا النص وما قبله ألفاظه ثابتة، لكن أنظر إلى معناه، معناه يسابقك وأنت تسير في طريق المصالح.

نعم، شريعة الله عز وجل تتكون من نصوص فعلاً، لكن المشرِّع وهو الله

عز وجل ضمّن هذه النصوص أحكاماً تنقسم إلى قسمين: منها ما هو ثابت لأنها مرتبطة بمصالح ثابتة، ومنها ما هو متطور لأنها مرتبطة بمصالح متطورة.

أعتقد أنَّ هذه مغالطة، لأن الثبات الذي يتراءى في النص هو ثبات ألفاظه، وليس ثبات شيء آخر، وأما المعاني، فانظر إلى مضمونه تجد ما هو متطوّر، وتجد ما هو ثابت.

إذا كان بالإمكان التجديد في الممارسة الاجتهادية، ما هي الضوابط والضمانات الكفيلة بعدم الخروج على الشريعة وتجاوز الخطوط الحمراء..؟

● ليس هنالك إلاّ ضمانة واحدة، هي أن يكون المجتهد متضلعاً في دراسة أصول الفقه ودراسة الحديث والتفسير.. فيقوم على دراسة النصوص وتفسيرها وفقاً للقواعد الأصولية، مثلاً الأمر يدل على الوجوب، والنهي يدل على التحريم، وإذا أطلق اللفظ حُمل على إطلاقه، واللفظ المطلق يحمل على الفرد الكامل، والعام والخاص إذا تقابلا فُسِّر العام على ضوء الخاص..

هذه قواعد أصولية، وإلى جانب ذلك هناك مقاصد الشريعة فيتعرف عليها وهي مقاصد خمسة: صلاح الدين، الحياة، العقل، النسل، المال. وسُلّم الأولويات في هذه المقاصد إذا تعارضت ينظر إلى درجات تطبيق المصالح من ضروريات إلى حاجيات إلى تحسينيات..

إذا تضلع المجتهد في إدراك هذه القواعد وتذوقها، فإنه يستطيع أن يمارس الثبات فيه، وأن يمارس التجدد والتطور فيما ينبغي أن يتطور ويتجدد فيه.

**** ثمة قصور واضح اليوم في حركة الفقه، إذ هناك ترهل في بعض الأبواب وضمور في بعضها الآخر، ما هو سبب ذلك؟***

● والله يا أخي هذه الظاهرة تختلف من كتب إلى كتب، يعني مثلاً بعض المذاهب إبتليت بهذه الظاهرة مثلاً فترى بحوث العبادات تتسم بالتفصيل، وبحوث أخرى تتسم بالاختزال، إنما نجد في بعض المذاهب كالمالكية مثلاً أو الحنابلة

بالعكس نجدهم يلخصون أحكام العبادات تلخيصاً كبيراً ويتوسعون في المسائل الأخرىٰ.

ومردُّ الأمر على كل حال يرجع إلى العصور التي أُلفت فيها هذه المراجع وهذه الكتب. وفي عصرنا اليوم مستجدات فقهية كثيرة، يتعلق بعضها مثلاً بزراعة الأعضاء، ويتعلق بعضها بكثير من البيوعات وخاصة التي تتعلق بأمور معنوية كبيع الإسم التجاري وبيع الحقوق، ومنها مثلاً ما يتعلق بدار الخرب ودار الإسلام والتجنس وما إلى ذلك، هذه الأمور جدَّت، ولم تكن موجودة من قبل فما ينبغي أن نعتب على الكتب بأنها لا تحوي على شيء من هذه الأمور لأنهم ما كانوا ينهجون في تأليفهم طريقة الأحكام الافتراضية، وتصور الأمور التي لم تقع، وهذا في الواقع من واقعيتهم، لكن نحن اليوم نجد أن هذه المسائل جدَّت في عصرنا، فهي مسؤوليتنا، وإن كان هنالك تقصير فهو تقصيرنا نحن، وأعتقد أن هذا التقصير ينبغي أن يتدارك، لكن لا عن طريق الممارسات والمعاناة الفردية، وإنما عن طريق الاجتهادات الجماعية حتىٰ تكون هنالك حماية للفقه الإسلامي، يعني عن طريق المجامع الفقهية التي تحوي كل الفقهاء المسلمين على اختلاف مذاهبهم وفرقهم، ومهمة هذه المجامع تدارك هذا النقص وسدّ هذه الثغرات، كما أنني لا أعتقد أن هذه الظاهرة تجعلنا نتهم السابقين بشيء من ذلك.

**** طبعاً الاتهام ليس موجهاً للفقهاء السابقين بقدر ما هو موجّه للفقهاء المعاصرين؟***

● سبب عدم قيام الفقهاء الفرديين في هذا الأمر يعود إلى أحد أمرين إثنين: إما قصور الدراية الفقهية عن بلوغ مرتبة الاجتهاد في هذه القضايا، وأما أن هؤلاء الفقهاء لا يتصورون أن قيامهم بهذا الواجب سيلقىٰ قبولاً من المجتمع الذي حولهم، بسبب كثرة الزيف في الاجتهاد وكثرة تسرب العمالة في نطاق الأنشطة الدينية الإسلامية، ولذلك فأنا سأسرع بالاتهام لأي جهد فردي فقهي يحاول أن يأتي بجديد، لكثرة ما أرىٰ من الزيف، والتسرب إلى داخل بنيان الفقه الإسلامي من التخريب.

فهذا السبب يجعل كثيراً من الفقهاء ينكمشون، ولكن عندما تكلف المجامع الفقهية، أي يكلف الاجتهاد الجماعي بتدارك هذه الأمور، فإنّ هاتين الآفتين لن تُوجّه، لأن مجموعة من المجتهدين سيتظافرون ويتعاونون وترقىٰ قواهم الاجتهادية إلى المستوىٰ اللائق، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الاجتهاد الجماعي سيكون رقيباً على نفسه، فلا يتسرب إلى داخل مجمع فقهي يُعرف أشخاصه وتعرف هويات أعضائه، ولن يدخل فيما بينهم عميل. نعم، أعتقد أنّ الحل محصور في هذا.

هنا عندما ألاحظ الواقع أجد أن هذا الأمر يتم بشكل وبآخر، فهنالك مسائل فعلاً كثيرة وجديدة، لكن هؤلاء العلماء سدُّوا هذه الثغرات، وقد حدثتك عن بعض الأمثلة، وتجد الآن موسوعات فقهية، فمثلاً القضايا الاقتصادية كلها غطّيت بأحكام فقهية - أي غطيت بالمبادىء والمصادر الفقهية الأصيلة، وغطيت أيضاً بالأدلة الاجتهادية التي تدعو إلى التطوير والتغيير.

**** هل يمكن الإفادة من معطيات العلم الحديث في عملية الاستنباط، انطلاقاً من الطب إلى علم الاجتماع إلى الاقتصاد.. خاصة وأن بعضها كما في البصمات والطب الشرعي وغير ذلك يدخل في صميم الفقه ومسائله؟***

● أن نستغني عن البيّنات المنصوص عليها بوسائل وأدلة إثبات حديثة هذا لا يمكن، لأنها ثابتة بالنصوص، فمثلاً الشهادة كبينة من البينات الثابتة لا يستغنى عنها، اليمين الذي يلاحق به المدعى عليه عند غياب بينة المدعي لا نستطيع أن نستغني عنه، لكن بوسعنا أن نستفيد من المستجدات التي تغنينا في هذا العصر، إن كان فيما يتعلق بالتصوير الفوتوغرافي أو كان يتعلق بالتصوير السينمائي الذي يجسّد قصته ويبقيها، أو عن طريق الطب الشرعي، أو عن طريق التحليل والبصمات، وما إلى ذلك. فهذه كلها تعدُّ قرائن الأحوال، ففي الشريعة تسمىٰ قرائن.

فنحن نستفيد منها بطريقة ثانية، أي نغني بها ساحة قرائن الأحوال ونضعها أمام القاضي مزيداً من قرائن الأحوال هذه، ليتبين بها الأمور. أما أن نجعل من

البصمة شيئاً يغني عن الإقرار مثلاً، أو عن الشهادة فأعتقد أنّ هذا غير ممكن. نعم هنالك الكثير من المستجدات في عصورنا السابقة استفاد منها القضاة ولكنهم لم يضعوها في محل البينات الأساسية.

**** يلاحظ على علم أصول الفقه تأثره بالفلسفة وعلم الكلام والمنطق، ما هي آثار هذا التأثر من جهة؟ وكيف يمكن صياغة قواعد أصولية جديدة تفي بمتطلبات العصر والحاجات الجديدة؟***

● أنا سمعت هذا الكلام من قبل ولم أجد ما يؤيد ذلك، يعني لم أجد أن أصول الفقه الذي دُوّن من قبل كثير من العلماء، لم أجد فيه شيئاً من الفلسفة الإغريقية قد أقحم فيه. نعم أُقحم فيه علم الكلام.

وإذا كان هنالك شيء يمكن أن يقحم في أصول الفقه فهو القياس المنطقي فإنه ينبغي أن يقحم في باب القياس الأصولي، في حين أنك إن بحثت ستجد أن القياس الأصولي بقي محتفظاً بهويته وذاتيته إلى اليوم، لأن القياس الأصولي يقوم على العلة، بينما يقوم القياس المنطقي على الأشكال مثل الشكل الأول والثاني.. ونحن لا نقيم للقياس المنطقي بكلا نوعيه وزناً، وإنما الذي يعتد به في الأصول هو القياس الذي يقوم على العلة، وعندما نتحدث عن العلة في الأصول، لا نقيم وزناً ـ إطلاقاً ـ للمصطلحات المنطقية التي بأيدينا.

إنما نعني بالعلة: السبب الذي نصّ عليه الشارع بحكمه أو أشار إليه، أو أومأ إليه بحكم ما، فعندما تكون العلة منصوص عليها أو مشار إليها أو قد أومىء إليها، تكون هذه علة، ونتتبع وجود العلة لكي نتخذ من القياس حكماً جديداً، فالذين يتهمون الأصول أو الأصوليين بأنهم أقحموا الفلسفة مثلاً فهل يا ترى قدموا لنا شيئاً من ذلك؟ لأنني لا أعلم شيئاً من بصمات الفلسفة الإغريقية فيه.

**** عمل الفقيه هو استنباط الأحكام الشرعية، كيف نحترز عن تسرب الذاتية واستبعاد التأثير البيئي؟***

● والله يا أخي، الضمانة الوحيد لإبعاد الوحي الذاتي عن اجتهاد الفقيه هو

خوفه من الله عز وجل وصفاء قصده ووجود جذوة الإخلاص لله في قلبه.

الفقيه لكي يكون فقيهاً ربانياً لا بد من توفر هذه الشرائط لديه، حتىٰ يكون في نجوة من التأثير بالذات. أما إذا كان هذا الفقيه غير محصن بهذه الصفات، فأعتقد أنه معرض لهذه المشكلة التي تتحدث عنها، فمثلاً: الآن التاريخ نفسه عندما نكتبه ما الذي يحمينا ونحن نكتب تاريخ العصور السابقة، من أن ندخل قناعاتنا الشخصية أو عصبياتنا أو أهوائنا في تلوين هذا التاريخ. الغير يفعل ذلك، لأنه لم يجد حماية خلقية أو لم يشعر برقابة ربانية عليه، وبذلك فما أيسر أن يعتمد على ما يسمىٰ بـ (منهج الاسترداد) في تفسير واقعة قديمة، بينما المؤرخ المسلم إن كان مسلماً حقيقياً ويخاف الله عز وجل عندما يؤرخ، فإنه يكتب التاريخ، وقد أبعد هوى نفسه بُعداً كبيراً، وإذا كان كذلك في التاريخ فبالأحرىٰ يفعل ذلك عندما يتحدث عن أحكام الله عز وجل.

*** ثمة عدد من الفقهاء يميز بين منصب النبي(ص) كمبلغ وبين منصبه كحاكم وولي.**

طبعاً النبي(ص) مدة وجوده في مكة قبل الهجرة كانت له شخصية النبي فقط، فلما تحول إلى المدينة المنورة، وأقام المجتمع الإسلامي، ووجدت أول دار إسلام، كان رسول الله(ص) أول رئيس دولة فيها، ومعنىٰ ذلك أنّ محمداً(ص) منذ أن استقر به المقام في المدينة المنورة كان نبياً مرسلاً، وكان في الوقت ذاته رئيس دولة، ومعنىٰ هذا أن تصرفاته، أوامره، نواهيه، منها ما كان عن طريق التبليغ يأتيه الوحي من عند الله فيبلغه الناس، فلا هو يستطيع أن يغير ويبدل، ولا الناس الذين يتلقون منه يستطيعون أن يغيروا ويبدلوا، ومنها ما كان مصدره رئاسته للمسلمين وولايته الكبرى عليهم وهذا كثير، فمثلاً قالوا أن النبي(ص) قال: (من قتل قتيلاً فله سلبه) جمهور العلماء قالوا: إنما قال ذلك بوصفه رئيس دولة، ومن نتائج ذلك أن الخلفاء من بعده ينظرون إلى المصلحة، فلهم أن يقرروا ولهم أن لا يقرروا ذلك، لأن النبي(ص) ما قال ذلك عن وحي منزل عليه، ولكن عن مصلحة رآها كرئيس دولة، ومثل ذلك إعلانه الحرب، وإعلانه الصلح، وسياسته في

الأسرى متىٰ يقتلون، متىٰ يسترقون . .

**** المعرفة الفقهية جهد بشري فهو نسبي كيف يمكن ـ بناء على ذلك ـ المطالبة بتطبيقه وسيادته على حياة الناس..؟***

● إذا كانت نتائج الاجتهاد الفقهية بشرية لأن العقل الذي أدرك هذه النتائج عقل بشري فإنّ هذه المشكلة تنطبق حتىٰ على رسول الله(ص) فينبغي أن لا يقولوا هذا في حق المجتهدين، بل ينبغي أن يقولوه في حق رسول الله(ص) لأنه عندما يخاطبني ويخاطبك إنما ينبثق خطابه من فكر، فمن عقل أدرك ومن لسان نطق، وهذا كله من آثار البشرية. إنهم(مثلاً) يقولون: أن كل ما يقوله رسول الله(ص) من مفردات البشرية، ولكن الواقع أن الأمر ليس كذلك، لأن منطلق الوحي ليس نابعاً من فكر رسول الله(ص) وإنما من وحي هابط إلى رسول الله، هذه الحلقة يقفزون عليها، والله سبحانه وتعالى أورثني وأورثك الفكر كما نعلم، كذلك أورث نبيه محمد(ص) علم ما قد أوحىٰ به إليه، فالأمين. . أمين الله في أرضه محمد(ص) تلقىٰ الوحي كما هو من عند الله. وبثّه فينا عبر قناة العقل ثم اللسان، فأخذناه نحن بدورنا، فإن هذا الذي قاله رسول الله واستوعبناه واستنبطنا منه المثيل والنظير، هكذا بإدراكنا وبالخطة الاجتهادية التي علمنا إياها رسول الله، فإذن لو صحت هذه الشبهة لكان عليهم أن يتحدثوا عنها في حق رسول الله لأنه سواء بسواء، فالمجتهد بشر ورسول الله بشر، ولكن الأمر ليس كذلك.

**** تجري الآن محاولات عديدة للتقليل من قيمة السنة الشريفة وذلك انطلاقاً مما يعرف عن تأخر تدوين السنة الشريفة إلى ما بعد حياة النبي(ص) بفترة زمنية طويلة جداً..***

● منبع هذه المشكلة الوهمية جهل وقع فيه بعض المستشرقين في تفهمهم للغة العربية، فإنهم لم يدركوا الفرق بين كتابة الحديث وتدوين الحديث، وكان عليهم قبل أن يدلوا بقراراتهم الكبيرة والخطيرة أن يتعلموا اللغة العربية. والفرق بين الكتابة والتدوين أن الكتابة كهذا الذي كتب على هذه الصفحة، أما التدوين فهو عبارة عن جمع ما كتب ثم جمعه ووضعه بين غلافين، واستخراج ما يسمىٰ منه

كتاب، هذا هو التدوين.

كتابة الحديث كانت في عصر رسول الله(ص) فقد ورد في الصحيح ـ ولا أعتقد أن في ذلك خلافاً ـ أنه في السنوات الثلاث الأولى نهىٰ رسول الله عن كتابة غير القرآن وقال: (من كتب عني شيئاً غير القرآن الكريم فليمحه)، وبعد ذلك لمّا أدرك الصحابة الفرق بين أسلوب القرآن وأسلوب الحديث وتمرسوا بهذه الدراية أذن لهم رسول الله(ص) بأن يكتبوا السنة. فبدأ سيدنا علي يكتب، وبدأ عبدالله بن عمرو يكتب، وأخذ بعض الصحابة ينكرون على من يكتبون، فشكىٰ عبدالله بن عمرو هذا إلى رسول الله، قال له رسول الله: اكتب فوالله لا يخرج منه ـ وأشار إلىٰ فهمه ـ إلاّ حق.

نعم، كانوا يكتبون، كان فيهم سيدنا علي، ومنهم زيد بن ثابت، وعبدالله بن عمرو، وعبدالله بن عمر. وكتاب الوحي كان أكثرهم يكتبون، أما تدوين الحديث فما كان تأخره إلى القرن الثاني فهذا التأخير هو عبارة عن جمع ما كتب بين غلافين وتنسيقه، نعم إذا كان هذا المراد، فالقرآن كذلك فإنه ما جمع بين الدفتين إلاّ بعد وفاة رسول الله(ص).

**** ولاية الفقيه المعروفة عند الشيعة هل هناك ما يناظرها في الفقه السني؟ وما هي حدود وصلاحيات الفقيه في الفقه السني؟***

● ولاية الفقيه عند إخواننا الشيعة شيء جديد بينما هي عندنا قديمة، لكن ما المراد بولاية الفقيه؟ المراد بهذا أن الفقهاء إذا اجتمعوا تكوّن من اجتماعهم اجتهاد جماعي كما قلنا، وصدروا عن رأي واحد، تكوّن ذلك الإجماع، وهذا الإجماع يحل محل قرارات النبي(ص) ويتخذ شكل العصمة، لأن الإجماع دليل قطعي، والقياس دليل ظني. حتىٰ النص عندما لا يكون معناه جلياً يكون الإجماع أقوى منه، لأن الإجماع لا يكون إلاّ بسبب جلاء دليل الإجماع، وإلاّ فلا يجتمع الناس كلهم على هذا الشيء، ويكون النص دالاً عليه.

فإنني أرى ولاية الفقيه في مضموننا محل إتفاق وليست فيما أعلم محل إختلاف بالمعنىٰ الذي أقوله لك، وكلمة الفقيه هنا [أل] للجنس وليس للفرد أي

للفقهاء كلهم، وكل ما في الأمر أننا ينبغي أن نستوعب جميع الفقهاء مع اختلاف اجتهاداتهم ومذاهبهم، وأن نجمعهم جميعاً على صعيد واحد، وسنطرح المشكلات المستجدة مثلاً فإذا اتفقوا فيها وفي بعض منها على قول واحد فقد صدر بذلك الإجماع، وإذا صدر الإجماع فقد أخذ هذا الحكم المستوى القطعي، وحصّن في حصن العصمة.

ولذلك، يعني المشكلة بالنسبة لإخواننا الشيعة أن المعصوم الآن غير موجود، وإذا لم يكن موجوداً فالكثير من الأحكام ينبغي أن تكون معلقة، فحلّت هذه المشكلة عندهم بولاية الفقهاء عندما يجتمعون، هذا شيء حقيقي، لأن شريعة الله لا يمكن أن تعلق، ولا بد أنها تطبق دائماً، فكيف تطبق؟ الذين يؤمنون بعصمة الخلفاء مثلاً بوسعهم أن يلجأوا إلى ولاية الفقيه، هذا الإجماع الذي يصدر من الفقهاء الذين ثبتت لديهم قدرة اجتهادية، والآخرون نفس الشيء.

العلاّمة

الشيخ محمد مهدي الآصفي

إيـــران

ربيع ١٩٩٦

☐ من مواليد ١٩٣٨ في النجف الأشرف من محافظات العراق.

☐ تخرج من كلية الفقه وحضر أبحاث مراجِع الدين في العراق وفي مقدمتهم الإمام الخوئي.

☐ له عدد كبير من الأبحاث والكتب من أهمها:

● حقيقة الحرية.

● العلاقة الجنسية في القرآن الكريم.

● المدخل إلى دراسة التشريع الإسلامي.

● مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها.

● من حديث الدعوة والدعاة.

● ملكية الأرض في الإسلام.

● النظام المالي وتداول الثروة في الإسلام.

● الاجتهاد والتقليد.

**** عمل الفقيه هو استنباط الأحكام الشرعية، إلا أن معرفته وطراز نظرته إلىٰ العالم تؤثر تاثيراً كبيراً في فتاواه، فما هي الضمانات الكفيلة بتحقيق تلك النتائج الفقهية الأكثر صدقية في هذا المجال؟***

لست أدري ما هو المقصود من هذا السؤال بالتحديد، فإذا كنتم تقصدون بالسؤال أن رؤية الفقيه إلىٰ الإنسان والكون، وفهمه لعلاقة الله تعالىٰ بالإنسان والكون، وعلاقة الإنسان والكون بالله ذات تأثير في فهمه للحكم الشرعي وللدليل فهو حق، وأقول: فهمه للدليل، لأن الدليل علىٰ الحكم الشرعي لا يتغير، وليس لدىٰ الفقيه في كل ظروف، ومع كل التطورات دليل غير (الكتاب) و(السنة) و(الإجماع) و(العقل)، وليس للفقيه أن يستحدث دليلاً جديداً، ولكن قد يختلف فهم الفقيه للدليل من حال إلىٰ حال، ويختلف نتيجة لذلك استنباطه للحكم الشرعي.

إن الإنسان (المكلف) هو موضوع الحكم الشرعي، واستنباط الفقيه لا محالة يتأثر بشكل أو بآخر بفهم الفقيه للإنسان وعلاقته بالله تعالى، وعلاقة الله به.

المصدر الذي يأخذ منه الفقيه رؤيته للفرد والمجتمع

وإذا تأكدنا من هذه النقطة نتساءل: من أي معين يأخذ الفقيه تصوره ورؤيته عن الإنسان والكون، وعلاقة الله تعالى بهما، وعلاقتهما به سبحانه؟

إن القرآن يمنح الفقيه هذه الرؤية، والفقيه يأخذ منه أسس الحكم والرؤية والفهم وخلفياتها، التي تعينه علىٰ فهم الدليل، واستنباط الحكم.

وأضرب لذلك مثلين: (الوسع) و(اليسر)، فإن الله تعالىٰ لا يكلف الإنسان إلاّ بقدر وسعه، فيقول تعالىٰ: **﴿لا تُكلَّفُ نفسٌ إلاّ**

وُسْعَها﴾[1]، ويقول: **﴿ولا نُكلِّفُ نفساً إلاّ وُسْعَها ولَدينا كتابٌ ينطِقُ بالحقِّ﴾**[2]، فلا يكلّف الله تعالىٰ الإنسان ما لا يطيق وما لا يسعه العمل به.

وهذه قضية هامة في علاقة الله تعالىٰ بالإنسان، وفي فهم ما يحكم به الله تعالىٰ وما لا يحكم به. وهي قاعدة (الوسع).

والقاعدة الأخرىٰ هي قاعدة (اليسر). يقول تعالى: **﴿يُريدُ اللهُ بِكُم اليُسْرَ ولا يُريدُ بكُم العُسْرَ﴾**[3]، ويقول: **﴿ما يُريدُ اللهُ ليَجعَلَ عليكُم مِنْ حَرَجٍ ولكنْ يُريدُ ليُطهِّرَكُمْ﴾**[4]، ويقول: **﴿هُوَ اجتَباكُم وما جَعَلَ عليكُم في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾**[5].

والفقهاء يستنبطون من هذه النصوص من كتاب الله قاعدة (نفي العسر والحرج) في الشريعة، ويجعلون هذه القاعدة حاكمة علىٰ أدلّة الأحكام الأولية إذا صادفت العسر والحرج، كما إذا كان الوضوء حرجياً، أو القيام في الصلاة حرجياً؛ إلا إذا كان الحكم الشرعي وارداً مورد العسر والحرج بالأصل، فنعرف بذلك أن الشارع لم يرفع الحرج عن عباده في هذا الموضع، بدليل أنه وضع الحكم في موضع الحرج، كالحكم بالقتال في مجاهدة الكفار مثلاً.

هذا ما يذكره الفقهاء، وهو حق وصحيح، ولكن أضف إلىٰ ذلك أن بعض الاحتياطات الوجوبية التي يفتي بها الفقهاء يؤدي إلىٰ الحرج والعسر علىٰ المكلف بشكل أو بآخر؛ وهذه الاحتياطات ـ بعضها وليس كلها ـ إن لم نقل إنها تنافي قاعدة نفي العسر والحرج، فهي علىٰ خلاف الاحتياط، كالاحتياط بإكمال الحج وإعادته من قابل.

ومن هذا القبيل الاحتياطات الوجوبية التي يفتي بها الفقهاء في مسألة القصر

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٣٣.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٥٦.
(٤) سورة الأعراف، الآية: ٤٢.
(٥) سورة المؤمنون، الآية: ٦٢.

والتمام في السفر بالجمع، ومسألة الصيام في الموارد المشتبهة في السفر في شهر رمضان بالصيام ثم القضاء.

وفي أمثال هذه الموارد ينبغي أن يأخذ الفقيه بأقوىٰ الدليلين عنده (أعني الحجة) ويفتي به، إلا إذا تساوت الأدلة في القوة، والتبس الأمر حقيقة علىٰ الفقيه، ولم يجد مخرجاً منه بالرجوع إلىٰ الأدلة الاجتهادية والأصول العملية؛ وهو حاصل مؤكداً، ولكن مما لا شك فيه أن نسبة الاحتياطات الوجوبية تخف في فتاوىٰ الفقهاء، ويتيسر الأمر للمكلفين كثيراً.

ضرورة التجريد الذهني للفقيه عن المسبقات الذهنية

هذا هو أحد وجهين، والوجه الآخر للقضية هو أن يحذر الفقيه أن يمارس الاستنباط وفهم الأدلة من خلال تصوراته العلمية عن الإنسان وعلاقته بالله تعالىٰ من غير مصادر التشريع الأربعة، كما لو تأثرت ذهنيته الفقهية بالنظريات العلمية الرأسمالية أو الاشتراكية أو الطبيعة الفردية أو الاجتماعية للمجتمع، وغلب على ذهنه هذا التصور أو ذاك، وحاول أن يوجه الأدلة بطريقة تنسجم مع هذا التصور أو ذاك، أو يلفق بينهما، أو يغلّب الأدلة التي يجدها أكثر انسجاماً مع إحدىٰ النظريتين على الأدلة الأخرى، وينتقي من الأدلة ما يؤيد هذا الغرض أو ذاك.

إن هذا الاتجاه في الاستنباط ذو آثار سلبية كبيرة علىٰ سلامة الفقه، وهو علىٰ درجات ومراحل بعضها أخطر من بعض، وعلىٰ الفقيه أن يكون دقيقاً في مسلكه الفقهي، لئلاّ يقع في مثل هذه المسالك من حيث لا يعلم.

المسالك المحظورة في الاجتهاد

ومن هذه المسالك المحظورة أن يتخذ الفقيه بناءً علىٰ مسبقات ذهنية علمية لديه فرضية معينة، ثم يحاول أن يجد لهذه الفرضية إثباتاً في مصادر التشريع، فيجد ذلك حيناً، ويتكلفه حيناً، كما لو كان الفقيه يجد في تكليف البنت في التاسعة من عمرها حرجاً ومشقة، فيحاول أن يجد في الأدلة الشرعية ما يدل على

أن تحديد البلوغ بالتاسعة في النصوص الشرعية من باب التشخيص المصداقي للبلوغ في ذلك العصر، وليس من باب تحديد البلوغ نفسه.

أنا لست أعارض إعادة البحث في سن البلوغ بالنسبة للفتاة في أمر العبادات والمعاملات معاً، ولا أعارض الوصول إلىٰ نتيجة أخرىٰ غير ما يفتي به الفقهاء من المشهور، ولكن الذي أعارضه وأحذّر من هو أن يبحث الفقيه في الأدلة عن افتراض ذهني مسبق ينفي البلوغ في هذا السن للفتاة في التكليف بالعبادات، وفي أمر . . . المعاملات، ويحاول أن يجد إلىٰ ذلك سبيلاً من الأدلة، فيصل إلىٰ الدليل المقنع حيناً، ويتكلف الدليل حيناً آخر.

أعتقد أن مثل هذا المسلك الفقهي غير صحيح، حتىٰ لو استطاع الفقيه أن يصل إلىٰ إثبات الفرض الذي افترضه مسبقاً في هذه المسألة بدليل مقنع من الناحية الشرعية، فإن الفقيه إذا وصل إلىٰ قناعة علمية تامة بصحة الفرض، يعرّضه هذا المسلك الفقهي نفسه إلىٰ أخطار جمة في استنباطه واجتهاده، ويؤدي به أحياناً إلىٰ أن يتكلف الدليل أو يوجّهه.

ويتفق كثيراً أن رغبته العلمية في إثبات مسبقاته الذهنية أو افتراضاته، تستدرجه إلى التمحل في فهم الدليل، أو توجيهه بما لا يطيق، وعلىٰ كل حال يسلب (الأمن) المطلوب في المسلك الفقهي عن عملية الاستنباط، ويكون الاجتهاد غير مؤمّن بدرجة كافية معذّرة للفقيه، وهذه مرتبة من مراتب هذا المسلك غير الأمين.

وأخطر من هذه المرتبة في هذا المسلك الفقهي أن يتخذ الفقيه مسبقاً رأياً فقهياً معيناً ويطمئن إليه، من غير المصادر الشرعية الأربعة، وليس يفترضه افتراضاً، ثم يسعىٰ أن يجد له دليلاً في مصادر التشريع، فإن لم يجد ذلك تمحل له الدليل تمحلاً، وتكلفه تكلفاً، وهذه المرتبة أخطر من السابقة في هذا المسلك، ففي المرتبة السابقة يفترض الفقيه أمراً ثم يبحث له عن دليل، أما في هذه المرتبة فإن الفقيه يتخذ رأياً فقهياً محدداً قبل مراجعة الأدلة ويحاول إثبات ذلك بالدليل.

وعلىٰ كل حال فإن هذا المسلك الفقهي غير أمين من الناحية الفقهية، ولا

يأمن الفقيه أن تستدرجه فروضه أو نظرياته الفقهية إلىٰ الخروج عن الجادة، والوقوع في متاهات البحث العلمي الجدلي.

والصحيح أن يدخل الفقيه المسألة الفقهية بذهنية فارغة من كل المسبقات والفروض والنظريات، إلاّ كانت مستقاة من المصادر الشرعية بشكل واضح كما ذكرنا، وعندئذٍ يبحث عن الأدلة الشرعية بروح موضوعية غايتها الوصول إلىٰ الحكم الشرعي مهما كان عن طريق (الحجة) الشرعية المنجّزة والمعذّرة. وبتعبير آخر: أن يكون هم الفقيه هو الوصول إلىٰ (الحجة الشرعية) للتوصل بها إلىٰ الحكم الشرعي، وليس ابتغاء الحجة التي تسند رأي الفقيه أو نظره أو افتراضه الذي قرره في ذهنه مسبقاً.

خذ الفتاوى التي تتم تحت الضغوط السياسية، ونضرب لذلك مثلاً بفتوىٰ الشيخ عبد العزيز بن باز مفتي الحجاز ورئيس دائرة الإرشاد والتوجيه في العربية السعودية، وفتوىٰ شيخ الأزهر الشريف في مسألة الصلح مع إسرائيل، والحل السلمي للقضية الفلسطينية.

ولست أشك في أن هذه الفتوىٰ من هذين الشيخين تمت تحت ضغوط سياسية قوية من قبل الحكام، وأنهما ومن ذهب مذهبهما من الفقهاء وجدوا في الأدلة الفقهية ما يمكن أن يُستشهد به علىٰ صحة هذه الفتوىٰ، كمعاهدة الصلح مع اليهود في سيرة رسول الله(ص)، ولن أشك أننا لو سألنا كلاً من هذين الشيخين قبل اتفاقية السلام العربية الإسرائيلية وفي أيام (اللاءات) العربية المعروفة عن حكم الصلح مع إسرائيل لأجابا قطعياً بالنفي والحرمة.

لست أشك في شيء من هذه النقاط، وأنتهي منها إلىٰ نقطة جديرة بالاهتمام من قبل الحركة الفقهية المعاصرة، وهي الحذر من أن يجعل فقهاؤنا الفقه تبعاً للسياسة، وأن تكون مهمة الفقيه هو تبرير المواقف والآراء السياسية التي يتبناها الحكام.

**** اختلف فقهاء المسلمين في (أدلة الاجتهاد) قديماً، هل يمكنهم أن يعيدوا اليوم النظر في هذه الأدلة ومدىٰ شرعيتها وقابليتها للوفاء بمتطلبات العصر؟***

إعادة النظر في أصول الاستدلال الفقهي

من أفضل ما يمكن أن يقدم عليه فقهاء المسلمين اليوم البحث الأصولي في أدلة الاجتهاد، دون الانتقاص من قيمة الأبحاث الفرعية في الفقه المقارن، وهذا الذي يطرحه السؤال السابق من توحيد (أدلة الاجتهاد)، وإذا وصل الفقهاء إلىٰ رأي واحد في أدلة الاجتهاد، ووحدوا مصادره، وحددوها تحديداً علمياً دقيقاً، فسوف يحقق ذلك بالتأكيد مكاسب وإنجازات كبيرة في الفقه، ويؤدي بالضرورة إلىٰ التوحيد في الرأي الفقهي في مساحات واسعة من الفقه، وبنسبة عالية جداً؛ فإن الخلاف في الفروع الفقهية نتيجة طبيعية في أصول الاستدلال والاحتجاج، وأفضل السبل لملء فجوات الخلاف في الفروع، والوصول إلىٰ فهم مشترك في أصول الاستدلال، أي (توحيد مصادر الاجتهاد وأدلته).

وهذا بحث علمي دقيق لا بد أن يعتمد أساساً علمياً، ومن دون ذلك لا يمكن الوصول إلىٰ فهم مشترك لأدلة الاجتهاد.

نظرية اعتماد الحجة

والمنهج العلمي الذي يسلكه فقهاء الإمامية في هذا الأمر هو (اعتماد الحجة)، وهو القول الفصل في مثل هذه المسألة، فإن الدليل الذي يعتمده الفقيه إن لم يكن حجة لا يصلح الاحتجاج به، ولا يصح الاستدلال به.

والحجة هي التي توجب القطع، وتحسم الشك، وما لم يكن كذلك فليس بحجة، والشك في حجية الدليل يساوق دائماً القطع بعدم حجيته، وذلك لأن قوام حجية الحجة هو القطع، وإذا تسرّب الشك إليه سقط الدليل عن الحجية. وليس من شرط الحجة أن تكون حجيتها ذاتية، وليس مما يخلّ بحجية الدليل أن تكون

بالعرض والواسطة إذا كان الدليل في واقع الحال مفيداً للقطع، وحاسماً للشك، فإن (خبر الواحد) حجة، وإن قلنا بأن حجيته غير ذاتية، فإن من الواضح أن الخبر الذي يرويه الواحد الثقة لا يوجب القطع بذاته، ولا يحسم الشك، وهذا لا نقاش فيه، ولكن إذا ثبتت حجيته بأدلة قطعية من القرآن والسنة المتواترة ـ فرضاً ـ، لا يبقىٰ عندئذ في هذا الفرض مجال للشك في حجيته، ويكون الخبر الذي يرويه موجباً للقطع، ونافياً للشك.

فلا بد للفقيه إذن في مقام استنباط الحكم الشرعي من الاستناد إلىٰ الحجة، وهي باصطلاح الأصولي عبارة عن: «الأدلة الشرعية من الطرق والأمارات التي تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي، من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علقة ثبوتية بوجه من الوجوه»[1].

ومن لوازمها العقليةِ المنجّزيةُ والمعذّريةُ، فيحكم العقل بحسن عقاب العبد علىٰ تقدير مخالفة الحجة، كما يحكم بقبح عقابه علىٰ تقدير موافقة الحجة، أصاب الواقع أم أخطأه. وهي علىٰ قسمين: حجة بالذات، وحجة بالجعل، والأول هو العلم وحجيته ذاتية من دون توسط شيء فلا تناله يد التشريع؛ فإن الحجية والطريقية حاصلة له بالذات، ولا معنىٰ لجعل ما هو حاصل له بالذات، بل العلم هو انكشاف المعلوم ورؤية الواقع المقطوع به، وما كان كذلك فلا يمكن جعل الطريقية له أو سلبها عنه.

والثاني: هو الطرق والأمارات المعتبرة شرعاً، والأصول التنزيلية منها وغير التنزيلية؛ وهذه الأمور أما أن تكون طريقيتها وكاشفيتها ناقصتين يتممهما الشارع، وإما ألاّ تكون له طريقية وكاشفية ولو ناقصة، وذلك كالأصول غير المحرزة، فنحتاج في مقام الاحتجاج بها والاعتماد عليها إلىٰ دليل من الشرع أو العقل باعتبارها وإسنادها؛ وذلك بجعل الطريقية لها وتتميم كشفها، فيما إذا كانت لها جهة كشف وطريقة ناقصة، كما في الأمارات، أو اعتبارها وإسنادها بسند قطعي

---

(١) الكاظمي، فوائد الأصول، ٣، ٤.

من الشرع والعقل، كما في الأصول العقلية والشرعية.

ومجمل القول أن طريقية الحجة الذاتية نابعة من ذاتها، دون الحجة المجعولة التي تحتاج في حجيتها إلىٰ سند قطعي من شرع أو عقل، لأن طريقية كل شيء لا بد أن تنتهي إلىٰ العلم، وطريقية العلم لا بد أن تكون ذاتية؛ فإن كل ما بالغير ينتهي إلىٰ ما بالذات وإلا لزم التسلسل.

فما يتصف من هذه الأدلة بالحجية الذاتية أو المجعولة يؤخذ به، وما لا يتصف بهما فلا يؤخذ به، بل إن الشك في حجيته كاف للقطع بعدمها، كما ذكرنا.

فالكتاب حجة شرعية، وكذلك السنة بعد الوثوق من صدورها، وأما العقل فهو حجة بذاته فيما إذا توفرت فيه الشروط التي يذكرها الأصوليون في المقام. وقد استفاضت آيات من القرآن الكريم في مقام الاعتماد علىٰ مقتضىٰ العقول وحجيته. قال سبحانه: ﴿**إنّ في ذلكَ لآياتٍ لقوم يَعقِلونَ**﴾[1]، وقال: ﴿**لآيَاتٍ لأولي الألباب**﴾[2]، وقال: ﴿**لأيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[3]، وذم قوماً لم يعملوا بمقتضىٰ عقولهم فقال عزّ ذكره: ﴿**أفلاَ تَعْقِلُونَ**﴾[4].

وما عدا ذلك فما ثبتت حجيته بدليل قطعي من شرع أعقل أُخذ به، وما لم تثبت حجيته ولم يقم على اعتباره دليل لم يؤخذ بالاعتبار في الاستنباط. قال تعالىٰ: ﴿**ولا تَقفُ ما ليسَ لكَ بِهِ علمٌ**﴾[5]، وقالت: ﴿**إنّ الظنّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيئًا**﴾[6]، وقال: ﴿**آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ اللهِ تَفْتَرُونَ**﴾[7].

ولما كان اتباع الرأي اتباعاً لغير العلم لم يأذن به الله، ولم يكن ليغني عن

---

(١) سورة الرعد، الآية: ٤، والنحل، الآية: ١٢، والروم، الآية: ٢٤.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٩٠.
(٣) سورة الرعد، الآية: ٣.
(٤) سورة آل عمران، الآية: ٦٥. والأنعام: ٣٢، والأعراف: ١٦٩، وآيات أخر.
(٥) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.
(٦) سورة يونس، الآية: ٣٦.
(٧) سورة يونس، الآية: ٥٩.

الحق، فلا يمكن الاعتماد عليه والأخذ به في مجال الحكم والاجتهاد كما تأخذ به مدرسة الرأي.

وفي ظني أن هذا المنهج (اعتماد الحجة) منهج علمي يمكن أن تتوصل به المذاهب الفقهية الإسلامية إلىٰ رأي واحد أو آراء متقاربة في فهم أدلة الاجتهاد وتحديدها؛ فلا بد أولاً من تحديد علمي للحجة وثانياً من تحديد للحجة الذاتية، وثالثاً من تشخيص الحجج التي ثبتت حجيتها بالعرض، بأدلة قطعية استناداً إلىٰ الحجة الذاتية ولو بوسائط متعددة.

نظرية الملازمة بين الحكمين العقلي والشرعي

إن أكثر المفردات التي يمكن أن يقع الحوار حول حجيتها من الأدلة هو (العقل) الذي يعتمده الفقه الإمامي الأصولي مصدراً للاجتهاد، و(سنة أهل البيت عليهم السلام)، وألخص الكلام في كل منهما محيلاً الطالبين للمزيد إلىٰ الدراسات الموسعة في هذا الشأن.

أما حجية العقل فلا أتصور أن يخالف أحد فيها إذا حددنا المقصود بالعقل تحديداً دقيقاً، فنحن نقصد بالعقل الأحكام القطعية التي يحكم بها (العقل العملي) حكماً باتاً، مثل حسن الأمانة وقبح الخيانة؛ وليس للعقل العملي أكثر من ذلك، وليس من شأنه التشريع، ولا الحكم بالحلال والحرام؛ فإن ذلك من شأن الله تعالىٰ فقط، وإنما يحكم العقل بالحسن والقبح فقط، وباعتبار أن هذين الحكمين يتعلقان بما هو من شؤون العمل وفعل الإنسان يسمىٰ العقل الحاكم بهما عقلاً عملياً، وإلا فليس للإنسان من عقلين نظري وآخر عملي.

وإذا تم للعقل هذا الحكم العملي في الأمانة والخيانة، فإن العقل النظري يحكم بالملازمة القطعية بين حكم العقل وحكم الشرع، فليس من الممكن أن يحكم العقل حكماً قاطعاً بحسن شيء ولا يحكم الشارع به، أو أن يحكم العقل بقبح شيء ولا يحظره الشارع، وهو سيد العقلاء وواهب العقل. اللهم إلا أن نشك في المقدمة الأولىٰ وهي (الحكم بقبح شيء أو حسنه عند العقل)؛ كما إذا احتملنا

أن عروض بعض العوامل الخافية علينا يمكن أن يحول الأمانة إلىٰ القبح، والخيانة إلىٰ الحسن، وهو أمر ممكن ولا نناقش فيه. أما إذا فرضنا قطعية المقدمة الأولىٰ كما في (حسن العدل) و(قبح الظلم) فلا يمكن أن تحتمل أن الشارع لا يحكم طبق حكم العقل بالوجوب أو الحظر. والتعبير قد يفيد ما لا نقصد، فلسنا نقصد من هذه الملازمة أن حكم الشرع تبع لحكم العقل، وإنما القصد هو أن العقل النظري يكتشف بطريقة الملازمة حكم الشرع.

وقد جعل الله تعالىٰ سبلاً لاكتشاف أحكامه، ومنها العقل، وليس دور العقل إلا الكشف عن الحكم الشرعي، وليس هو مشرعاً، ولا الحكم الشرعي تابع للحكم العقلي.

هذا إجمال شديد الاختصار لحجية العقل، ومن أراد التفصيل فعليه بمراجعة الدراسات المفصلة لهذه المسألة.

حجية سنة أهل البيت عليهم السلام

وأما حجية سنة أهل البيت(ع) فلسنا نعتقد أنها في عرض سنة رسول الله(ص) قطعاً، ودليل حجيتها يأتي في امتداد حجية سنته(ص) وليس في عرضها؛ وأئمة أهل البيت(ع) لا يزيدون علىٰ رواية حديث رسول الله(ص)؛ وقد صحت عنهم(ع) الرواية بذلك، وأن حديثهم حديث رسول الله(ص) لا يزيدون عليه ولا ينقصون.

ومهما شككنا في شيء لا نشك في صدق حديث أهل البيت(ع)، بدليل آية التطهير، وليس في المسلمين اليوم من يختلف عنا في هذا الرأي؛ ولسنا نشك أن سنة أهل البيت(ع) هي سنة رسول الله(ص) بكل تفاصيلها ودقائقها، وليس لهم من حديث غير حديث رسول الله(ص)، ولا يحكمون بغير حكم رسول الله(ص)، ودليلنا علىٰ ذلك الروايات المتضافرة عنهم (عليهم السلام) في أن حديثهم حديث رسول الله(ص)، وليس عن رأي واجتهاد.

إن مسألة الطريق إلىٰ أحاديث أهل البيت(ع) مسألة علمية تابعة لقواعد

التوثيق في علمي الدراية والرجال، ولا يختلف المسلمون في هذه القواعد اختلافاً كبيراً. وهذه خلاصة مختصرة عن حجية سنة أهل بيت رسول الله صلىٰ الله عليهم أجمعين.

وإذا اتفقنا علىٰ حجية العقل، وحجية سنة أهل البيت(ع) فإن أدلة الاجتهاد الأربعة (الكتاب، والسنة بمعناها الواسع، والعقل، والإجماع) تكون منطلقاً جيداً لتوحيد الرأي الفقهي والوصول إلىٰ آراء فقهية موحدة؛ ونحن نرجو أن يسعىٰ فقهاء المسلمين اليوم إلىٰ دراسات علمية موضوعية في أدلة الاجتهاد؛ للوصول إلىٰ رأي مشترك في هذه المسألة الهامة.

**** ينقل الشيخ المطهري عن الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي أنه كان يقترح أن يتخصص كل فقيه من الفقهاء في قسم فقهي خاص، ويمكن أن يقلد الناس هؤلاء كلاً حسب اختصاصه، فما هو تعليقكم؟***

بكور في الرأي وتأخر في التنفيذ، هذا خير ما يمكن أن نعلق به على هذا الاقتراح.

ورحم الله الشيخ عبد الكريم، فقد انتهىٰ في وقت مبكّر إلىٰ رأي محدد وواضح في توزيع أبواب الفقه علىٰ أشخاص متعددين، ليتخصص كل منهم بواحد من تلك الأبواب لهذا العلم الشريف، وهو رأي متطور ومبكر قطعاً بالنسبة إلىٰ عصر الشيخ الحائري، والعقلية الفقهية في ذلك الوقت.

ولا أشك أننا سوف نضطر إلىٰ هذا التخصص في حقول الفقه إن اليوم أو غداً، وليس من ذلك بد، فقد بلغ الفقه في القرنين الأخيرين حداً من النمو والتكامل لا يمكن فيه الاحتفاظ بالصيغة التقليدية للاجتهاد والتقليد للشخص الواحد في جميع أبواب الفقه؛ ولا بد من التخصص في كل باب من أبواب هذا العلم، كما يعرف الناس التخصص في سائر فروع المعرفة الإنسانية، وليس هو بدعاً من فروع الثقافة والعلم المختلفة.

تطور الدراسات الفقهية في البعدين العمودي والأفقي

لقد دخل علىٰ الفقه تطور كبير منذ عصر الوحيد البهبهاني وصاحب الجواهر والشيخ الأنصاري، وتابع تلامذة مدرسة هؤلاء الأعلام الثلاثة تطوير الأبحاث الفقهية والأصولية تطويراً قوياً ومتيناً، وأحكموا أصول الاستنباط والاجتهاد إلىٰ حد كبير؛ غير أن هذا التطور كان يجري غالباً في البعد العمودي من هذا العلم الشريف، مما أدىٰ إلىٰ إحكام قواعد وأصول الاستنباط وتمثلتها بما لم يسبق له مثيل في مدرسة أهل البيت الفقهية، وفي سائر المدارس الأخرى.

وتعتبر الخبرة الفقهية التي اكتسبها فقهاء مدرسة أهل البيت(ع) خلال هذين القرنين رصيداً ضخماً لأجيال الفقهاء القادمين؛ إلا أن هذا العلم كان يعاني من نقص ملحوظ في بعده الأفقي، فلا زال المنهج الفقهي عندنا هو منهج المحقق الحلي رحمه الله في الشرائع، والفروع والأبواب هي نفسها التي طرحها في شرائعه، وتناولها شراحه بالبحث والاستدلال.

وخلال هذه الفترة حدثت مستجدات كثيرة في حياتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتجارية والقضائية والإدارية وغيرها، وهذه المستجدات تتطلب الحضور الفقهي، وقد توسعت دائرتها بعد قيام الدولة الإسلامية بقيادة الإمام رحمه الله في إيران، فبدأ الفقهاء فعلاً عملهم في البعد الأفقي للفقه؛ إلاّ أن هذا التطور الجديد لا يزال في بداياته، ولم يرق إلىٰ مستوىٰ التطور الأول في البعد العمودي للعمق في تعميق مبادىء الاستنباط.

ضرورة التخصص في أبواب الفقه

إن كلا هذين التطورين يحوجان الفقه إلىٰ توزيع أبوابه وحقوله علىٰ متخصصين كل في جانب، وليس من الممكن أن يتولىٰ الاجتهاد والاستنباط فقيه واحد في كل جوانب الفقه من البداية إلىٰ النهاية.

إن الفقه يرافق الإنسان من حين ولادته إلىٰ الوفاة، بل من قبل الولادة إلىٰ ما بعد الوفاة ويستوعب كل حركة الإنسان وعلاقاته؛ واعتبار الفقه ـ بهذه السعة ـ اختصاصاً واحداً يتولاه فقيه واحد بخس لحق الفقه، وتحجيم له؛ ذلك دون أن

ننتقص من الجهود العظيمة التي يبذلها الفقهاء في استنباط الحكم الفقهي في كل أبواب الفقه من الطهارة إلىٰ الديات، فهو بلا شك جهد علمي كبير يستحق كل تعظيم وإكبار، ولكن هذا الجهد مهما بلغت قيمته العلمية لا يغني عن التخصص.

وأنا أشير هنا إلىٰ مجموعة من المسائل في هذا المجال.

إن الدراسات الفقهية يجب أن تنظّم ضمن مرحلتين:

المرحلة الأولىٰ: يكتسب الفقيه فيهاالقدرة علىٰ الاستنباط الشامل في كل جوانب الفقه، وهو ما يصطلح عليه عادة بالاجتهاد العام غير المتجزىء، وهذه الكفاءة العلمية يمكن الفقيه أن يعطي رأياً فقهياً في كل مسائل الفقه بدون استثناء حسب المنهجة الفقهية الموروثة من زمن المحقق الحلي رحمه الله، والمعمول بها حالياً.

والمرحلة الثانية: يتخصص فيها الفقيه في باب من أبواب الفقه، كالحج، أو الصلاة، أو الشركة، أو القضاء، أو غيرها من أبواب العبادات والمعاملات.

إعادة النظر في تبويب الفقه ومنهجيته

ومن المسائل المتعلقة بالتخصص أن توزيع أبواب الفقه بهيئة تخصصات متعددة يتوقف علىٰ إعادة النظر في تبويب الفقه ومنهجيته؛ وليس من شك في أن منهجة المحقق الحلي رحمه الله قوية ومنظمة، ولكن لعصره، ولو كان الآن يعيش بيننا لما ارتضىٰ هذا الأسلوب في تبويب الفقه. والمنهجة تتأثر كثيراً بالمسائل الفقهية التي يحتاجها الناس في كل عصر، كما أن الأبواب والكتب الفقهية ليست تعبدية، وإنما تتبع حاجة الإنسان في عصره، فإن مسائل من مثل العملة والإجراءات المصرفية والتأمين والعمليات التجارية المعقدة اليوم لم تكن موجودة في العصور السابقة، وبالضرورة لم يكن لها مكان في تبويب الفقه آنذاك.

ولا يختص الأمر بالزمان واختلاف ابتلاءات الناس في العصور المختلفة، بل إننا نجد في العصر الواحد مناهج متعددة في التبويب الفقهي، كما نجد عناوين لأبواب وكتب في الفقه في بعض المناهج ونفتقدها في مناهج أخرىٰ، فمثلاً نرىٰ

أن (كتاب الأموال) وكتاب (الأحكام السلطانية) وكتب (الحسبة) كتب فقهية كانت معروفة، أما الآن فليس لها في المنهج الفقهي المألوف عندنا ذكر إلا بالعرض، إلا ما كتبه بعض الفقهاء المتأخرين من قبيل الشيخ النراقي والإمام الخميني ومن تأخر عنهما.

وقد كتب في هذه الجوانب فقهاء معروفون، من قبيل أبي عبيدة في الأموال، وابن تيمية في الحسبة، والماوردي، وأبو يعلىٰ الحنبلي في الأحكام السلطانية، وغيرهم.

كما يوجد في بعض المصادر الروائية كتاب خاص بـ (الإمارة).

إذن لم تكن مسألة التبويب وتسمية الكتب والأبواب الفقهية مسألة تعبدية، وإنما تخضع لظروف الفقه؛ ولكي ندخل في حقول التخصصات المختلفة نحتاج إلىٰ إعادة النظر في المنهجة الفقهية المألوفة، كما نحتاج حقيقة إلىٰ استحداث أبواب وعناوين جديدة في الفقه.

ولا شك أن وجود منهجية واقعية للفقه في عصرنا يساعد كثيراً علىٰ تنظيم التخصصات تنظيماً مناسباً فمثلاً تتوزع (الأحوال الشخصية) حسب المنهجة الفقهية المألوفة علىٰ ثلاثة أبواب: المعاملات (النكاح)، والإيقاعات (الطلاق)، والأحكام (الإرث)، وليس لمسألة النفقة موضع محدد إلا بالعرض؛ في حين تقتضي المنهجة الصحيحة جمع الأحوال الشخصية كلها في باب واحد، وإدخالها تحت تخصص واحد، أو تخصصات متقاربة.

ولا بد من استحداث كتب وأبواب فقهية جديدة حسب الحاجة، وضمها إلىٰ المنهج الفقهي الجديد، وإدخالها في حقل الاختصاصات الفقهية.

رسائل فقهية لمرحلة التخصص

وأقترح في هذا المجال أن يطلب من كل فقيه يدخل مرحلة التخصص الفقهي أن يكتب كتاباً في مجال تخصصه، مثل العناوين التالية: العملة، العمليات المصرفية، التأمين، مسائل القضاء، النفقة، الشورىٰ، الحسبة، الأراضي، الولاية

والإمارة، العلاقات الدولية، السجون، فقه المواطنة وأقسام الوطن، وأمثال ذلك.

الأسباب الداعية إلىٰ التخصص

وقد يثار سؤال عن فائدة التخصص بعد افتراض ضرورة الاجتهاد العام قبل مرحلة التخصص. وفي جواب هذا السؤال أقول: إن مرحلة التخصص تمكن الفقيه من التفرغ أكثر لاستيعاب المسألة الفقهية الداخلة في حد اختصاصه، وتمكنه أيضاً من ممارسة أكثر للأدلة المتعلقة باختصاصه ومن ثم تزداد كفاءة الفقيه العلمية في استخدام الأدلة في الحقل المختص به؛ فليس من شك في أن طبيعة المنهج الاستدلالي في فروع العلم الإجمالي المعروفة في أبواب الخلل في الصلاة، تختلف عن المنهج الاستدلالي في المعاملات، وطبيعة المنهج الاستدلالي في المعاملات تختلف عنها في كتاب الأمر بالمعروف والجهاد مثلاً.

ولكي تزداد كفاءة الفقيه العلمية، وخبرته الفقهية لا بد له أن يسلك طريق الاختصاص في البحث الفقهي، ويختص بباب أو كتاب أو حقل خاص في الفقه، بعد أن تتوفر لديه القابلية العامة للاجتهاد؛ بالإضافة إلىٰ أن طائفة واسعة من المسائل الفقهية تحتاج إلىٰ خبرات غير فقهية بالإضافة إلىٰ الخبرة في هذا المجال، ولا تتيسر الخبرة من النوع الأول للفقيه العام، وذلك مثل مسائل العملة والمصارف والشركات ومسائل القضاء المعقدة في المحاكم الحديثة، وكذلك مسائل العلاقات والمعاهدات الدولية الحديثة.

ومهما يكن من أمر فإن مسألة التخصص في الاجتهاد والتقليد ضرورية ولا بد منها؛ ولئن كان الشيخ عبد الكريم الحائري رحمه الله قد طرح هذه القضية علىٰ صعيد الاقتراح طرحاً مبكراً، فإن الفقهاء المعاصرين تأخروا في تنفيذ هذه النظرية وتحقيقها كثيراً؛ ولا بد من دراسة واسعة لهذه المسألة والاهتمام بها بالمقدار اللازم والكافي.

**** ولاية الفقيه المعروفة في الفقه الشيعي هل هناك ما يناظرها في الفقه السني؟ وما هي حدود صلاحيات الفقيه السني؟***

لولاية الفقيه عندنا ما يماثلها في الفقه السني.

في الإجابة علىٰ هذا السؤال أشير إلىٰ نقطتين:

الأولىٰ: رأي فقهاء المذاهب الإسلامية السنية في اشتراط الفقاهة في ولي الأمر.

الثانية: رأي هؤلاء في انعقاد البيعة انعقاداً فعلياً ناجزاً لمن يتصدىٰ للولاية، إذا تمت له البيعة من ناحية شريحة مناسبة من الأمة تعتد بها عادة في أمثال هذه المسائل.

أما فيما يتعلق بالنقطة الأولىٰ فإن فقهاء الشيعة يذهبون إلىٰ ولاية الفقيه المتصدي علىٰ مسلكين، فمن قائل بتخصيص الولاية بخصوص الفقيه، وقائل بأن الفقاهة هو المقدار المتيقن من شرعية الولاية.

وقد وردت طائفة من النصوص في اشتراط الاجتهاد والفقاهة في ولي الأمر؛ وفيما يلي تذكر جملة من هذه النصوص.

روىٰ حسن بن شعبة عن السبط الشهيد الحسين(ع) قوله: «مجاري الأمور والأحكام علىٰ أيدي العلماء بالله الأمناء علىٰ حلاله وحرامه»[١].

وعن الفضيل بن يسار قال: «سمعت أبا عبدالله(ع) يقول: من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم منه فهو ضال مبتدع»[٢].

ورروىٰ البرقي عن رسول الله(ص) أنه قال: «من أم قوماً وفيهم أعلم منه أو أفقه منه لم يزل أمرهم في سفال إلىٰ يوم القيامة»[٣].

وعن أمير المؤمنين(ع) قال: «أيها الناس، إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه، فإن شغب شاغب استعتب، فإن أبىٰ قوتل»[٤].

---

(١) تحف العقول: ص ٢٣٧.
(٢) وسائل الشيعة، ١٨/٥٦٤.
(٣) المحاسن، ١/٩٣.
(٤) نهج البلاغة، الخطبة: ١٧٣.

ومن طرق السنة روىٰ البيهقي عن ابن عباس عن رسول الله(ص) أنه قال: «من استعمل عاملاً من المسلمين وهو يعلم أن فيهم أولىٰ بذلك منه، وأعلم بكتاب الله وسنة نبيه فقد خان الله ورسوله وجميع المسلمين»[١].

ويذهب إلىٰ اشتراط الفقاهة والاجتهاد في ولي الأمر جمهور فقهاء أهل السنة؛ فمن المتكلمين يقول السيد شريف الجرجاني في شرحه علىٰ المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي: «الجمهور علىٰ أن أهل الإمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأصول والفروع، ليقوم بأمر الدين متمكناً من إقامة الحجج، وحل الشبه في العقائد الدينية، مستقلاً بالفتوىٰ في النوازل وأحكام الوقائع نصاً واستنباطاً؛ لأن أهم مقاصد الأمة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات، ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط»[٢].

ومن الفقهاء يقول الإمام الشافعي في شروط الإمامة: «والعلم بحيث يصلح أن يكون مفتياً من أهل الاجتهاد»[٣].

وذهب الكمال بن الهمام من علماء الأحناف إلىٰ اشتراط العلم في الإمامة، ولم يقيد العلم بخصوص الفقاهة. ويظهر أنه يقصد بالعلم ما يمكّن الإمام من ممارسة دوره في الإمامة؛ ولكنه أضاف هذا التخصيص فيما بعد فقال: «وزاد كثير الاجتهاد في الأصول والفروع»[٤].

ويقول القلقشندي في شروط الإمامة: «العلم المؤدي إلىٰ الاجتهاد في النوازل والأحكام، فلا تنعقد إمامة غير العالم بذلك»[٥].

ويقول النووي في شروطها أيضاً: «وهي كونه مكلفاً مسلماً عدلاً حراً ذكراً

---

(١) سنن البيهقي، ١٠/١١٨.
(٢) شرح المواقف ٨/٣٤٩، مطبعة السعادة، ١٩٠٧.
(٣) الفقه الأكبر: ٣٩.
(٤) المسامرة في شرح المسايرة، ١٦٢ ـ ١٦٨، مطبعة السعادة ١٣٤٧.
(٥) مآثر الأنافة في معالم الخلافة، ١/٣٧.

عالماً مجتهداً»[1].

ويذهب جمع من الفقهاء إلىٰ أن اشتراط الفقاهة في الإمامة مما أجمع عليه الفقهاء، ومن هؤلاء شمس الدين الرميلي فيقول: «إن هذا الشرط لا بد منه في الإمامة كالقاضي بل حكي فيه الإجماع»[2].

ويدّعي الإجماع كذلك صاحب البحر الزخّار فيقول: «يجب كونه مجتهداً إجماعاً، ليتمكن من إجراء الشريعة علىٰ قوانينها».

وأما النقطة الثانية من البحث فيذهب عامة فقهاء السنة وجمهور متكلميهم إلىٰ أن الإمامة والولاية تنعقد للفقيه المتصدي انعقاداً فعلياً وناجزاً ببيعة جمع من أهل الحل والعقد يمثلون عادةً إرادة مساحة واسعة من الأمة، أو ببيعة مباشرة من شريحة كبيرة من الأمة بكيفية وكمية يُعتد بهما عادةً في أمثال هذه المسائل التي يرُبطها الشارع بإرادة الجمهور، إذا كان الفقيه يستجمع الشروط التي يطلبها الشارع في الإمام.

وفيما يلي نذكر كلمات بعض هؤلاء الأعلام:

يقول أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (ت ٤٥٠): «فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً، وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلىٰ طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أدّاهم الاجتهاد إلىٰ اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته»[3].

ويقول القاضي عبد الجبار(ت ٤١٥): «وإن أقام بعض أهل الحل والعقد إماماً سقط وجوب تنصيب الإمام علىٰ الباقين، وصار من أقاموه إماماً، ويلزمهم

---

(١) روض الطالبين، بنقل د. رأفت عثمان في رئاسة الدولة: ١٢٥.
(٢) نهاية المحتاج إلىٰ شرح المنهاج ٧: ٣٨٩.
(٣) الأحكام السلطانية: ٧، ط. مصطفى البابي ١٣٨٦.

إظهار ذلك بالمكاتبة والمراسلة لئلا يتشاغل غيرهم بإمام غيره، وقد وقعت الكفاية، ولئلا يؤدي ذلك إلىٰ الفتنة؛ فعدم مبايعة سائر أفراد الأمة لا يؤثر في انعقاد الإمامة؛ لأن العقد تم بمجرد مبايعة أهل الحل والعقد، ولا يكون العقد صحيحاً إذا لم يبايع الإمام أهل الحل والعقد»[1].

وقال أبو عبدالله القرطبي (ت ٦٧١): «الطريق الثالث لإثبات الإمامة إجماع أهل الحل والعقد، وذلك أن الجماعة في مصر من أمصار المسلمين إذا مات إمامهم ولم يكن لهم إمام ولا استخلف، وأقام أهل ذلك المصر الذي هو حَضْرَةُ الإمام وموضعه إماماً لأنفسهم اجتمعوا عليه ورضوه، فإن كل من خلفهم من المسلمين في الآفاق يلزمهم الدخول في طاعة ذلك الإمام إذا لم يكن الإمام معلناً بالفسق والفساد؛ لأنها دعوة محيطة بهم تجب إجابتها، ولا يسع أحداً التخلف نها؛ لما في إقامة إمامين من اختلاف الكلمة وفساد ذات البين. قال رسول الله(ص): ثلاث لا يغل عليهن قلب مؤمن: إخلاص العمل لله، ولزوم الجماعة، ومناصحة ولاة الأمر؛ فإن دعوة المسلمين من ورائهم محيطة»[2].

ويقول ابن تيمية (ت ٧٢٨): «الإمامة عندهم (أهل السنة) تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً حتىٰ يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماماً؛ ولهذا قال أئمة السنة: من صار له قدرة وسلطان فهو من أولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم ما لم يأمروا بمعصية الله، فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد واثنين ولا أربعة، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك»[3].

**** ما هي طبيعة العلاقة بين الحكم الشرعي والواقع؟ وهل يمكن أن***

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل.

(٢) الجامع لأحكام القران، ١/١٦٨ ـ ١٦٩، الطبعة الثالثة.

(٣) منهاج السنة النبوية، ١/١٤١، ط ١٣٢١.

يتغير الحكم الشرعي وفقاً للمستجدات، وعلىٰ أي أساس يتم التغيير؟

التصور الساذج للسؤال

هناك تصوران للعلاقة بين الحكم الشرعي والواقع: أحدهما باطل لا يعتمد أساساً علمياً، والآخر حق يعتمد أساساً علمياً صحيحاً في الفقه.

أما الباطل، وأقدمه لأنني لا أريد الوقوف عنده، فهو أن يتصور أحد أن أحكام الله تبارك وتعالىٰ في الشريعة تتعرض للتغيير تبعاً لمتغيرات العصر والحضارة والسياسة والمكان؛ فإذا كان الصيام مثلاً يعود بمردود سلبي علىٰ كفاءة عمل العامل، ومن ثم علىٰ الوضع الاقتصادي، يلغىٰ هذا الحكم الإلهي، كما كان يقول بذلك الرئيس التونسي المخلوع بورقيبة قبل عقدين من الزمان.

وأمثلة هذه التساؤلات كثيرة علىٰ لسان بعض الناس. إن هذا التصور وهذا السؤال باطلين وساذجين ولا أريد أن أتوقف عندهما.

وأما التصور الآخر لهذا السؤال، والذي يمكن أن نخضعه للبحث العلمي فهو تبدل الحكم الشرعي الثابت لموضوعه المحدد نتيجة لطروء (عناوين ثانوية علىٰ الحاكم نفسه أو علىٰ متعلقه). وإليكم تفصيل الإجابة.

(الحكم) و(الموضوع) و(المتعلق)

الحكم الشرعي يتبع موضوعه تبعية المعلول للعلة، وأقصد بالموضوع ما يتوقف ثبوت الحكم علىٰ تحققه، فيقع في رتبة سابقة علىٰ الحكم، مثل (التكليف) الذي هو موضوع عام لكل التكاليف الإلهية، و(شهر رمضان) الذي هو موضوع لوجوب الصيام، و(الاستطاعة) و(شهر ذي الحجة) لوجوب الحج، و(الفائض المالي) في رأس السنة المالية الذي هو موضوع الخمس، و(النصاب) موضوع وجوب الزكاة، وما أشبه ذلك.

وأقصد بالمتعلق ما يقتضيه الحكم الشرعي، مثل الصلاة والصيام والحج والخمس والزكاة.

ولمّا تم تحديد كل من الحكم والموضوع والمتعلقِ جدر القول: قد تطرأ مجموعة من الطوارىء المحددة من قبل الشارع علىٰ (المتعلق) حيناً، وعلىٰ (الحكم) حيناً آخر، فيتبدل الحكم نتيجة لطروء هذه العناوين، و(الواقع) الوارد في السؤال هو وعاء هذه العناوين المعروفة علىٰ لسان الفقهاء بـ (العناوين الثانوية) وهي كثيرة، مثل (الضرر) و(الضرورة) و(الحرج)، و(حكم ولي الأمر في منطقة الفراغ)، فتتحول الأحكام بطرؤ هذه العناوين و(الواقع) الوارد في السؤال هو وعاء هذه العناوين المعروفة على لسان الفقهاء بـ (العناوين الثانوية) وهي كثيرة، مثل (الضرر) و(الضرورة) و(الحرج) و(حكم ولي الأمر في منطقة الفراغ)، تتحول الأحكام بطرؤ هذه العناوين من حال إلىٰ حال، فيصير المباح واجباً، كما إذا أوصىٰ الطبيب المريض بنوع خاص من الغذاء أو الدواء، ويصير حراماً كما إذا حظر عليه عملاً أو غذاءً معينين مثلاً، وقد يتحول الواجب إلىٰ حرام كالصيام الضار بالمكلف، أو الحرام إلىٰ واجب كما إذا توقف إنقاذ إنسان من الغرق مثلاً علىٰ الدخول في أرض الغير المحرمة بعنوانها الأولي.

إن أمثلة ذلك كثيرة، وتطبيقاته في الفقه واسعة، وإنما اقتصرنا علىٰ الأمثلة المدرسية تيسيراً للأمر لغير ذوي الاختصاص في هذا الشأن.

وهذه العناوين تتكون في وعاء (الواقع) موضوع السؤال، وتمنح الحكم الشرعي مرونة كبيرة في مجال التطبيق، وللكلام تفصيل وشرح لا تسعهما هذه الإجابة الموجزة.

**** ثمة قصور واضح في حركة الفقه اليوم، إذ لم يدخل عدد من المشكلات هذا الميدان مثل المشكلة الاقتصادية المعاصرة، والمشكلة الاجتماعيةِ بتحدياتها المعاصرة أو مشكلات البيئة.***

الفقه والمعاصرة

أعتقد أن الفقه يتقدم تقدماً مستمراً باتجاه المسائل الأساسية والمحورية في الحياة العصرية، مثل مسائل التأمين والمصارف والعملة والفضاء والجو والجراحة

الحديثة، وما يتعلق بالصيدلة وشؤون الدولة والثورات والحركات والسياسة والإدارة والقضايا الدولية، ومسائل البحار والبيئة حتىٰ القضايا الفقهية المتعلقة بالرياضة، وما يشبه ذلك ويتصل به من شؤون الإنسان الحديثة المختلفة.

عدم تكافؤ البعدين العمودي والأفقي للفقه المعاصر

إن الدراسات الفقهية الحديثة وإن لم تزل تقطع شوطها الأول من هذا الطريق، وما زال البعد العمودي فيها هو أبرز من البعد الأفقي، فإن حركة تلك الدراسات تسير في الاتجاه الصحيح. ونرجو أن يكون قريباً الوقت الذي تقترن فيه الأصالة والدقة والعمق التي تميزت بها مدرسة الشيخ محمد حسن النجفي في جواهر الكلام، والشيخ الأنصاري في المكاسب والرسائل، بالسعة والشمولية اللتين اتسمت بهما حياة الإنسان المعاصر وحاجاته وقضاياه.

وأعتقد أن الثورة الإسلامية في إيران التي قادها فقيه معاصر من كبار فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، هي من أهم أسباب هذا التحول في الفقه، وتعتبر هذه الثورة حداً فاصلاً بين مرحلتين من عمر الفقه، وهما مرحلة (فقه الابتلاء)، ومرحلة (الفقه الحاكم)، وكل منهما فقه يعتمد الكتاب والسنة والإجماع والعقل، غير أن الفقه الأول هو فقه لظروف الإنسان المسلم المعاصر (المنفعل) تجاه الأوضاع الحاكمة في عصره؛ أما الفقه الحاكم فهو (فقه فاعل) غير منفعل بالظروف الحضارية والمدنية التي يعيشها المسلم المعاصر، وبين الفقهين فرق، فالنظام المصرفي العالمي الحديث يفرض نفسه مثلاً علىٰ أسواقنا وأعمالنا المالية، وأسواقنا المالية محكومة شئنا أم أبينا لشبكة النظام المصرفي الحديث، وما يستتبع هذا النظام من قوانين وأحكام ليست نابعة من فقهنا، والمسلم المعاصر الذي يعمل في السوق سوف يواجه، علىٰ كل حال، هذا النظام، ويجد نفسه مضطراً للتحرك ضمن دائرته؛ ومن دون ذلك لا يستطيع أن يتحرك، فهو (مبتلىً) بالحركة ضمن دائرة نظام لا يتفق مع الفقه الذي يؤمن به، ويعمل بأحكامه، وهو ابتلاء غريب، فلا هو يتمكن أن يتجاوز وَاقِع السوق الذي يتحرك فيه، ولا هو

يتمكن أن يتجاوز حدود الله تعالىٰ وأحكامه التي لا تنسجم مع هذا الواقع.

التخريج الفقهي

وبحكم كونه مسلماً ملتزماً بأحكام الله تعالىٰ وحدوده، يطلب من الفقه علاج هذا الوضع الشاذ والغريب الذي يتعامل معه، ولا بد للفقه أن يجد له حلاً، وأن يأخذ مشكلته، بكل أبعادها، بنظر الاعتبار، فيبحث له عن مخرج من هذه المشكلة.

هذا هو (فقه الابتلاء)، وما تقتضيه مرحلته من (التخريج الفقهي) الذي يلجأ إليه الفقيه لحل مشكلة المسلم المعاصرة في ظل الظروف الحضارية والمدنية الضاغطة عليه.

أما (الفقه الحاكم) فيعمل لتغيير النظام المصرفي وتسييره في اتجاه الفقه، وإقامته علىٰ الخط الفقهي من منطلق فقهي بالأصالة الفقهية. وبتعبير آخر: إن الفقه الحاكم يواجه وضعاً شاذاً من الناحية الفقهية فيعمل لتغييره وتعديله ووضعه في اتجاه الفقه، في حين أن مهمة فقه الابتلاء هي إيجاد مخرج شرعي للمكلف يحفظه من الخروج عن حدود هذه الشريعة، ويأخذ بنظر الاعتبار من ناحية مشكلته القائمة ضمن وضع غير شرعي وخارج عن دائرة الفقه.

ولكي أقرب هذا المفهوم أكثر أذكر مثلاً آخر علىٰ ذلك، وهو أن التحاكم إلىٰ القضاء في الأنظمة غير الشرعية محرم بالتأكيد، فلا يجوز التحاكم إلىٰ الطاغوت. يقول تعالىٰ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلىٰ الَّذينَ يَزعمُونَ أَنَّهم آمنوا بما أُنزِلَ إليكَ وما أُنزِلَ مِن قبلِكَ يُريدونَ أن يَتحاكمُوا إِلىٰ الطَّاغوتِ وقَد أُمِروا أَنْ يَكفُروا بِهِ ويُريدُ الشَّيطانُ أَنْ يُضِلَّهم ضَلالاً بَعيداً﴾[1]، ولكن المسلم المعاصر الذي يعيش في ظلال الأنظمة المعاصرة اللافقهية في المجتمعات الحديثة، يتفق له، بطبيعة الحال، أن يتعرض للظلم في الخلافات الشخصية التي تحدث في السوق وغيره؛

---

(١) سورة النساء، الآية: ٦٠.

والقضاء الشرعي لا يتمكن في تلك الأنظمة أن ينتزع حق المظلوم من الظالم، فإذا التزم المسلم المعاصر في مثل هذه المجتمعات بالامتناع عن مراجعة المحاكم غير الشرعية فسوف يتحمل أضراراً كبيرة فيما يحدث بينه وبين الآخرين من خلاف؛ فلا هو يستطيع أن يخرج عن دائرة نفوذ القضاء غير الشرعي، ولا هو يريد أن يتجاوز حدود الله تعالىٰ، ولا بد للفقيه أن يجد لمشكلته علاجاً و(تخريجاً) فقهيين.

إن فقهاءنا المعاصرين يتمسكون بقاعدة (لا ضرر) في رفع حرمة التحاكم إلىٰ القضاء غير الشرعي، أما عمل الفقه الحاكم بعد الثورة الإسلامية، وإقامة الدولة الإسلامية فإنه علىٰ طريقة أخرىٰ، ومنهج يختلف عن المنهج السابق؛ فقد سعىٰ الفقه الحاكم بعد الثورة الإسلامية إلىٰ إقامة (قضاء شرعي) علىٰ أنقاض (القضاء اللاشرعي)، ولم يسع إلىٰ تصحيح ذلك القضاء ومراجعته بمقدار الضرورة والضرر، وبين الأمرين فرق.

إن الثورة الإسلامية المباركة التي قادها الإمام الخميني رحمه الله، وهو من كبار فقهاء المسلمين المعاصرين، قد فتحت الباب بمصراعيه علىٰ الفقه الحاكم، الذي هو المسؤول عن طرح كثير من المسائل العصرية التي هي موضع حاجة النظام الإسلامي المعاصر، وليس فقط موضع حاجة الفرد المسلم المعاصر. ونحن نأمل أن يهتم الفقهاء اليوم بعد قيام الدولة الإسلامية، ودخول الإسلام ساحة الصراع الدولية، ومواجهة الفرد المسلم، والمجتمع الإسلامي للتحديات الحضارية الحديثة، نأمل أن يهتموا وينهضوا بدراسات فقهية واسعة في أفق مفتوح، وبنفس العمق والدقة المعهودة في فقهنا المعاصر؛ وثقل هذه المسؤولية يقع بطبيعة الحال علىٰ عاتق المفكرين والباحثين الشباب في حقول الفقه والأصول والقواعد الفقهية.

**** النص الشرعي ثابت، فكيف يتسنّىٰ له أن يحكم الواقع المتغير ويواكبه؟***

العلاقة بين الثابت والمتغير

لا إشكال في علاقة (الثابت) بـ(المتغير) من حيث الأساس، وإنما الإشكال في طريقة ونهج استيعاب الثابت للمتغير. والنص الشرعي من الثوابت، كما أن الحكم الشرعي الذي يدل عليه النص من الثوابت أيضاً، وواقع الحياة متغير شديد التغير. ويتم استيعاب مساحة الواقع (المتحركة) بالنصوص الشرعية والأحكام (الثابتة) المدلول بها عليها ضمن نقطتين:

الأولىٰ: أن النصوص الشرعية تتولّىٰ البعد الثابت من الواقع الإنساني؛ وهذا البعد هو الذي يقوّم حياة الإنسان، كما أن الأحكام الشرعية تتعهد بتنظيم وتعديل وترتيب هذا البعد من حياته؛ من قبيل علاقة الإنسان بالله، وعلاقته بالمجتمع والآخرين، وعلاقته بالنظام الحاكم، وعلاقته بأسرته وبنفسه وبالأشياء من حوله؛ وهي مسائل ثابتة في حياته لا يطرأ عليها التبدل والتغير، وتبقىٰ كذلك يورثها كل جيل إلىٰ من بعده من الأجيال، كما كان قد أخذها ممن قبله. بكل ذلك تعهدت الشريعة (الفقه).

الثانية: أن مهمة طائفة من هذه النصوص هي استيعاب الواقع الإنساني والمعاشي المتغير، وإعطاء المرونة للحكم الشرعي في مجال التنفيذ بمقتضىٰ متطلبات الواقع، بالحدود التي يعرفها الشارع وذلك من قبيل قاعدة (لا ضرر) المعروفة والمروية عن رسول الله(ص)، ومثل حديث(الرفع) المعروف والمروي كذلك عنه(ص).

وهذه النصوص وغيرها تمنح الحكم الشرعي مرونة في التطبيق حسب التغيير الحاصل في واقع حياة الإنسان، بشرط أن تكون العوامل والعناوين التي تكون سبباً في تبدل الحكم الشرعي ومرونته في الظروف الواقعية المختلفة معرّفة ومحددة من القبل الشارع نفسه؛ وما لم يصرّح الشارع بتأثير هذه الحالة أو تلك من حالات تبدل الواقع واختلاف في تغير الحكم الشرعي واختلافه لا بتغير هذا الحكم ويبقىٰ ثابتاً ما لم يثبت خلافه. والفقهاء يبحثون عن هذه العوامل والحالات تحت عنوان (العناوين الثانوية).

***** في كتاب اقتصادنا أكّد السيد الشهيد الصدر دور المفاهيم الإسلامية في عملية اكتشاف المذهب الإسلامي، وإن كانت هذه المفاهيم لا تشتمل علىٰ أحكام بصورة مباشرة ولكنها وجهات نظر وتصورات إسلامية. ما هو تعليقكم، وكيف يمكن تكريس هذه المقالة؟**

الأحكام والمفاهيم

(الفقه) أحكام، و(الثقافة) مفاهيم، والحكم غير المفهوم، ولا يختلف إلا أن هذا الفرق بين (الحكم) و(المفهوم)، و(الفقه) و(الثقافة) ليس بمعنىٰ الفصل الكامل بين هذه العناوين؛ فإن الأحكام تعتمد بوجه أو آخر علىٰ مجموعة من المفاهيم والمبادىء، كما أن الثقافة والمفاهيم تستخرج أحياناً من الأحكام.

وبين (الفقه) و(الثقافة) صلة وشيجة وقرابة، فإن من الحث علىٰ الفرائض اليومية في الفقه في كل يوم خمس مرات نستخرج مفهوماً ثقافياً في علاقة الإنسان بالله تعالىٰ و(ذكر الله)، كما أن المفاهيم الثقافية بدورها تلقي الضوء علىٰ عملية الاستنباط والاجتهاد، وتعين الفقيه، ولو إعانة غير مباشرة، في فهم الحكم الفقهي. وأذكر لذلك مثلاً هو قوله تعالىٰ: **﴿كي لاَ يكونَ دُولةً بينَ الأغنياءِ مِنكُم﴾**[1]، فإن هذه الآية الكريمة، وإن جاءت تعقيباً علىٰ آيات الفيء، تعزّز مفهوماً واضحاً في مسألة توزيع الثروة؛ وليس بالإمكان استخراج الحكم الشرعي في توزيع الثروة من هذه الآية الكريمة استخراجاً مباشراً، ولا يمكن إلغاء دور المفهوم المستخرج من هذه الآية الكريمة في مسألة التوزيع.

***** في سؤال سابق أجبتم عن علاقة الحكم الشرعي بالواقع وعالجتم إشكالية ثبات النص وحركة الواقع، هل يمكن لكم أن توضحوا لنا باختصار آلية التغيير في الحكم الشرعي؟**

---

(١) سورة الحشر، الآية: ٧.

نعم، هذا يتوقف على بيان مقدمة علمية مختصرة نصوغها بأسلوب مبسَّط نوعاً ما، وفي هذه المقدمة نتحدث عن المحاور التي ترتكز عليها الأحكام التكليفية.

فنقول: إنَّ الحكم التكليفي في الشريعة يتكوّن من محاور ثلاثة:

١ ـ (**الحكم**)، وهو الإلزام الشرعي بالإثبات والنفي (الإيجاب والتحريم) ويرد عادة بصيغة (يجب) و(يحرم) و(افعل) أو (لا تفعل) أو ما يشبه ذلك.

٢ ـ (**المتعلّق**)، وهو فعل المكلّف الذي يتعلّق به الحكم (الإلزامي الإيجابي أو السلبي) ويكون متعلّقاً للإيجاب أو التحريم مثل الصلاة والزكاة في قوله تعالى (أقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة)، ومثل ظن السوء، والتجسس، والاغتياب الذي يتعلّق به النهي في قوله تعالى: **﴿اجتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ، إنَّ بَعْضَ الظَّنّ إِثْمٌ، وَلاَ تَجَسَّسُوا، وَلاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُم بَعْضَاً﴾**[1].

٣ ـ (**الموضوع**)، وهو كل ما يدخل في فعليّة الحكم، ومن دونه لا يكون الحكم التكليفي فعلياً في حقِّ المكلف، مثل (الخمر) في تحريم الخمر، و(الاستطاعة) في وجوب الحج، و(التكليف، وحلول شهر رمضان) في وجوب الصيام، فمن دون وجود الخمر لا تكون حرمة الخمر فعليّة، ومن دون الاستطاعة وحلول أشهر الحج والصيام لا يكون الحكم بالحج والصيام فعلياً علىٰ ذمّة المكلّف.

ويعتبر الموضوع عادةً متعلّق المتعلَّق للحكم الشرعي. فالحكم هو الحرمة ومتعلق الحكم شرب الخمر، ومتعلق المتعلق هو الخمر، وفي المثال الثاني الحكم هو الوجوب ومتعلق الحكم(الحج) ومتعلق المتعلق هو المكلف المستطيع وموسم الحج.

والفرق بين (المتعلق) و(الموضوع) وجوب امتثال الحكم بالمتعلق دون (الموضوع) فيجب على المكلف امتثال الحكم بالصيام والصلاة والحج، دون

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٢.

الاستطاعة المطلوبة في الحج، الاستطاعة الصحية والقدرة المطلوبة في الصيام، فإذا حصلت الاستطاعة للمكلف وجب عليه الحج على نحو القضية الشرطيّة وإذا حلّ شهر رمضان وجب على المكلف الصيام.

فالفرق بين(الموضوع) و(المتعلّق): أنّ الحكم يتوقّف على الموضوع، فلا يكون الوجوب فعلياً، ولا الحرمة فعليّة بحقّ المكلف ما لم يوجد الموضوع، والعلاقة بين الحكم والموضوع كالعلاقة بين المعلول وعلّته، بينما يكون الحكم داعياً إلى إيجاد متعلّقه أو ناهياً عنه. وفي هذا السياق نتحدث عن مقدمات الأحكام وهي مقدمات الوجوب والواجب.

إذ هناك طائفتان من المقدمات: المقدّمات التي يتوقّف عليها الموضوع أو تدخل في تكوين الموضوع، والمقدمات التي يتوقف عليها المتعلّق.

أمّا الطائفة الأولى من المقدّمات فلا يجب تحصيلها على المكلف كالاستطاعة للحج، والتجارة والكسب لتحصيل النصاب في الزكاة، وإنّما يجب الحج والزكاة عند حصول الاستطاعة والنصاب وهذه هي المقدمات المعروفة بمقدمات الوجوب أي ما لا يتحقق الوجوب من دونها.

والطائفة الثانية من المقدمات هي التي يتوقف عليها المتعلق، ووجوب المتعلق يقتضي بالضرورة وجوبها كوجوب الوضوء للصلاة ووجوب السفر إلى بيت الله للحج وهذه هي المقدّمات المعروفة بمقدمات الواجب، وهي التي لا يمكن فعل الواجب من دونها ووجوب الواجب يقتضي وجوبها.

وكما يجب على المكلّف إنجاز (المتعلّق) في ظرف تحقق (الموضوع) كذلك يجب عليه إنجاز كل القيود والشروط المتعلقة بالمتعلّق دون القيود المتعلّقة بالموضوع، فإنّها تدخل في فعلية الحكم، ويتوقف عليها فعليّة الحكم، ولا يجب على المكلف تحصيلها.

وبعد بيان هذه المقدمة نقول: إن هناك عوامل ثلاثة للتغيير في الحكم الشرعي. وبموجب هذه المحاور الثلاثة التي عددناها للحكم الشرعي (الحكم،

المتعلق، الموضوع) يجري التغيير في الحكم الشرعي. فقد يكون التغيير من ناحية الحكم والإلزام، وقد يكون من ناحية المتعلّق وقيوده، وقد يكون من ناحية الموضوع[1] وقيوده، وهذه ثلاثة محاور لتغير الحكم الشرعي نفصّل الحديث فيها إنشاء الله:

١ - اختلاف الحكم الشرعي بالتغيير الذي يطرأ على الموضوعات بفعل الزمان والمكان

ونتحدث في هذا الأمر عن نقطتين:

أ - اختلاف أحوال الموضوعات وتبدّلها بفعل الزمان والمكان.

ب - تبعيّة الأحكام لموضوعاتها.

ومن هاتين المقدّمتين نستنتج أنّ استنباط الحكم الشرعي يختلف باختلاف الزمان والمكان.

أ - اختلاف أحوال الموضوعات بفعل الزمان والمكان:

لا نقصد بالزمان والمكان المعنى الفلسفي لهاتين الكلمتين. وقد اختلف فيهما الفلاسفة أشد الاختلاف وطال جدالهم في تحديد كل منهما.

ولا أقصد بالزمان والمكان وعائي الإحداث والتغيير. فليس الزمان والمكان فيما أقصد وعاءين للتغيير والحوادث، وإنّما هما عاملان من عوامل التغيير والإحداث وبكلمة مختصرة وواضحة أقصد بالزمان والمكان (التأريخ) و(الجغرافيا).

وهاتان الكلمتان معبّرتان إلى حدّ ما بشكل دقيق في تقديم متصوّر كافٍ عن الزمان والمكان. فالتاريخ والجغرافيا ليسا وعائين للأحداث والتغييرات، وإنّما هما

---

(١) علماً بأن كل تغيير يجري في الحكم لا بد أن يكون من ناحية الموضوع في الأقسام الثلاثة جميعاً، ولكننا نستطيع أن ننظم البحث ضمن هذه المحاور الثلاثة.

عاملان من عوامل التغيير أيضاً.

وأقصد بالتاريخ تراكم أعمال البناء والهدم والإنشاء والنقض، وأقصد بالجغرافيا مجموعة العوامل البيئية والوسطيّة الاجتماعية التي تدخل في تكوين الحدث والتغيير. فإن الزمان تراكم من الفعل. وهذا الفعل قد يكون بالاتجاه الإيجابي والبناء، وقد يكون بالاتجاه السلبي والهدم، وقد يكون بالاتجاهين معاً، وهو الغالب.

وهذا الهدم والبناء يتمّ في الموضوعات التكوينية الخارجية، وهي تشمل بالتأكيد موضوعات الأحكام الشرعيّة، فهي أمور تكوينية خاضعة لفعل الزمان كسائر الأُمور التكوينية.

ولا أقصد بذلك حدوث الموضوع ونفاذه وتبدّله في عمود الزمان. فهذا أمر واضح لا يشك فيه أحد، وإنّما أقصد بذلك انقلاب الحالة الخارجية المعينة الواحدة من موضوع إلىٰ موضوع آخر.

وأُوضح ما أريد بالتمثيل بالاستطاعة في وجوب الحج. فإنّ وجوب الحج حكم تشريعي، والاستطاعة أمر تكويني. والأمر التشريعي يتبع الأمر التكويني. والاستطاعة تحصل وتنفذ على خطّ الزمان فمن لم يكن في مرحلةٍ من عمره مستطيعاً، قد يكون مستطيعاً في شطرٍ آخر من عمره، ومن كان مستطيعاً في شطر من عمره قد تنعدم الاستطاعة عنده في شطرٍ آخر من عمره، فإذا استطاع وجب عليه الحج، وإن لم تتحقق عند الاستطاعة لم يجب عليه الحج.

وهذا واضح إلاّ أنني لا أقصد بالتغيير هذا المعنى، وإنّما الذي أريد أن أقول: إنّ الحالة الماليّة الواحدة المعيّنة والمشخصة قد تكون في زمانٍ (استطاعة)، ولا تكون في زمان آخر (استطاعة).

وهذا هو الذي أعنيه من انقلاب الحالة المعيّنة الواحدة من موضوع إلى موضوع آخر، وهو أمر ممكن وواقع وللزمان تأثير ظاهر في ذلك، فقد يتيسّر الحج في زمان ويشقّ في زمان آخر فيكون المكلّف مستطيعاً للحج في زمان بحدٍ معين

من الاستطاعة الماليّة وغير مستطيع للحج في زمان آخر وهو على نفس الحدّ من الاستطاعة الماليّة. . . هذا في عمود الزمان.

وأمّا المكان فأقصد به مجموعة العوامل البيئية والوسطة. ولاختلاف (البيئية) و(الوسط) دور في اختلاف وتغيير الموضوع.

وما دمنا بصدد التوضيح لتحديد موضوع البحث، فمن الأفضل أن نستعين بنفس المثال. ولا يضرّنا أن يكون هذا المثال سبباً لتبسيط الموضوع. إذا كان ينفعنا في توضيح دور الزمان والمكان في تغيير (الموضوع) وتغيير (الحكم) تبعاً للموضوع. فإنّ التبسيط والتعقيد في الأمثلة لا يغيران جوهر البحث.

إنّ القدرة الماليّة المعيّنة قد تجعل الإنسان مستطيعاً من الحج في مكان ولا تحقق له الاستطاعة من الحج في مكان آخر. وقد تكون القدرة الماليّة سبباً للاستطاعة في وسط اجتماعي، ولا تكون نفس القدرة سبباً للاستطاعة في شخص آخر من نفس الوسط ونفس البيئة.

ولا شك أن المكان ونقصد به (البيئة الطبيعية) و(الوسط الاجتماعي)، عامل من عوامل بناء وهدم وتغيير موضوعات الأحكام الشرعيّة.

ب ـ تبعية الأحكام للموضوعات:

الأحكام الشرعيّة تتبع موضوعاتها التكوينية سلباً وإيجاباً، فيثبت الحكم ويرتفع بحدوث وانتفاء موضوعه التكويني، وهي تشبه إلى حدّ كبير علاقة المسبَّبات بأسبابها التكوينية. وهذه العلاقة بين (التشريع) و(التكوين) من أصول العلم وبديهيات (الأُصول). وكل قضية حقيقية تنحلّ في الحقيقة ولدىٰ التحليل الدقيق إلى قضية شرطية موضوعها المقدم ومحمولها المؤخر. ففي قوله تعالىٰ: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ حضور الشهر هو (الموضوع) والأمر بالصيام هو الحكم.

والموضوع أمر تكويني (في وعاء الواقع) والحكم أمر تشريعي (في وعاء

الاعتبار) والتشريع تابع للتكوين ومعلول له والعلاقة بينهما علاقة العليّة والسببية.

***هل يمكن تقديم شواهد على اختلاف الحكم الشرعي تبعاً لاختلاف الموضوع؟**

نعم، بناءاً على ذلك قد يختلف الحكم الشرعي، تبعاً لاختلاف الموضوع من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان؛ فإن الزمان والمكان قد يؤثران في انقلاب حال الموضوع فينقلب الموضوع انقلاباً كاملاً، ويحدث ذلك كثيراً إذا كان موضوع الحكم الشرعي أمراً عرفياً مرتبطاً بالزمان والمكان أي الحالة التاريخية والوسط الاجتماعي حيث أناط الشارع أمر تشخيصها إلى العرف فيكون الأمر الواحد موضوعاً للحرمة ووجوب الاجتناب مثلاً في زمان ومكان معين، بينما ينتفي هذا الموضوع عن نفس الحالة الخارجية في وقتٍ ووسط اجتماعي آخر انتفاءاً كاملاً وينتفي بموجبه الحكم الشرعي.

وهذه المواضيع بطبيعة الحال متحرّكة وليست لها حالة ثابتة ويختلف تشخيص الحالة الواحدة من حال إلى حال ومن زمان إلى زمان، تبعاً لاختلاف (العرف) وأمثلة ذلك في الشريعة كثيرة.

ومهمة الفقيه في هذا المجال هو تشخيص التعريف العلمي الدقيق لموضوعات الأحكام الشرعية ليتيسر له معرفة ثبات الموضوع أو زواله في الظروف الزمانيّة والمكانيّة المختلفة وليحكم تبعاً لذلك بثبات الحكم الشرعي المترتّب على الموضوع وارتفاعه.

وليس كل موضوع يتأثّر بالزمان والمكان؛ فإنّ شهر رمضان موضوع لوجوب الصيام، ولا يتغير، ولا يتبدّل، ولا ينقلب عمّا هو عِليه في أي زمان ومكان.

فإذا كان الموضوع ممّا يتغيّر بفعل الزمان والمكان، فمن غير الصحيح أن يفتي الفقيه ببقاء الحكم مع تغير الموضوع، وإذا كان الموضوع ثابتاً لم يتغيّر، أو ممّا لا يتغير أصلاً فمن الخطأ أن يفتي الفقيه بارتفاع الحكم.

ونذكر لذلك بعض الأمثلة والشواهد من الفقه.

ومن هذه الأمثلة، (حرمة التشبّه بالكفّار) واتّخاذ الزيّ الذي يتّخذه الكفّار ويتميّزون به، وليس من شك في حرمة ذلك، ولسنا الآن بصدد الدخول في هذا البحث إلاّ أنّ موضوع هذا الحكم وهو زيّ الكفار أمر عرفي ومتحرك، فقد يشيع نفس الزيّ، بأيّ سبب بين المسلمين؛ فيخرج منهم كونه زيّاً خاصاً بالكفار في عرف الناس فيرتفع الحكم بالحرمة بالتبع.

مثال آخر، يحرم اللعب باللُّعب المعدّة للقمار والتي يكثر استعمالها في المقامرة ويكون الغالب في استعماله المقامرة، فتختلف حالة لُعبة واحدة من بلد إلى بلد، ومن زمان إلى زمان بنظر العرف، فقد تلعب المقامرة على استعمال لعبة في بلد ويكثر استعمالها في بلد آخر في اللهو المباح، فيحرم استخدام تلك اللعبة في البلد الأول، ويحل استخدامها في البلد الثاني.

روى أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن أحمد بن النضر عن عمر بن شمر (لم يرد فيه توثيق) عن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «لما أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[1] قيل: يا رسول الله ما الميسر؟ قال: ـ كل ما تقوم به حتى الكعاب»[2]. وروىٰ حمدون عن محمد بن عيسى قال: «كتب ابراهيم بن عتب (لم يرد فيه توثيق) إلى علي بن محمد (عليه السلام) إذا رأى سيدي ومولاي أن يخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾[3]، فما الميسر، جعلت فداك؟ كل ما قومر به فهو الميسر».

بناءاً على تفسير هذه الرواية وتلك بأن كل لُعبة (آلة قمار) تستخدم في القمار فهي من الميسر وقد أمرنا الله يقال أن نجتنبه، ولا نقترب منه، فاللعبة (الآلة) التي تستخدم في بلد للقمار كثيراً، ويكون الغالب في استخدامها القمار، يحرم اللعب

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٩٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١١٩/١٢، ج٤ الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢١٩.

بها حتى من دون المقامرة. واللعبة (الآلة) التي لا يغلب على استعمالها القمار في بلد يجوز استخدامها للتسلية من دون المقامرة في ذلك البلد.

وطائفة أخرى من موضوعات الأحكام الشرعية هي التي يوكل الشارع أمر تشخيصها إلى العلم. والحكم الشرعي يتبع الرأي العلمي في الموضوع ويختلف الرأي العلمي في ذلك من زمان إلى زمان ومثال ذلك: وجوب الغسل على المرأة من غير الدخول في المعاشرة الجنسية، فإنّ الدخول وحده موضوع للاغتسال ولكن إذا نهيجت المرأة غريزياً وأحست بالقذف الداخلي فهل يجب عليها الغسل أو لا يجب؟ إن المسألة مبتنية على وجود المنى للمرأة وعدمه. فإن كانت المرأة تمني في حالة التهيج والإحساس بالقذف الداخلي كان عليها الاغتسال من دون شك لأنّ الإمناء موضوع لوجوب الغسل، وإن لم تكن المرأة تمني فليس عليها الغسل لانتفاء موضوع الغسل، وقد يحتاط بعض الفقهاء لعدم وجود تشخيص علمي للموضوع بالفتوى بالغسل احتياطاً؛ لاحتمال الإمناء، وعدم كفاية هذا الغسل من الوضوء لاحتمال انتفاء الإمناء، وعليه فيكون الغسل لاغياً، لعدم وجود موجب شرعي للغسل، فلا يكون هذا الاغتسال مغنياً عن الوضوء، لو لم تكن على وضوء قبل الغسل، وتشخيص الموضوع مسألة علميّة والعلم هو الذي يشخّص أنّ المرأة تمني أو لا تمني وعليه يترتب أمر وجوب الغسل وعدمه عليها إن لم يكن لدينا دليل تعبدي بإثبات الإمناء للمرأة؛ فإنّ هذا الدليل لو تمّ يكون حاكماً على أدلّة وجوب الغسل لحالات الجنابة.

وقد يرد ذكر الموضوع في لسان الدليل باعتباره مصداقاً لموضوع الحكم الشرعي في الظرف الزماني والمكاني المعين وليس باعتباره موضوعاً للحكم الشرعي الكلي، وعلى الفقيه أن يتعرّف على موضوع الحكم الشرعي من خلال الأدلّة ويميز بين ما هو الموضوع للحكم الشرعي، وما يدخل في تطبيقات الموضوع وذلك مثل حكم زكاة (مال التجارة) فإنّ الرأي الفقهي المعروف هو تحديد الزكاة فقط من الغلات الأربعة والأنعام الثلاثة والنقدين بناءً على النصوص الواردة في ذلك.

وانطلاقاً من هذه النصوص لا تجب الزكاة في غير هذه الثروات كالرز والمطاط والخشب والحديد مثلاً.

بينما وردت روايات أُخرىٰ تسير إلىٰ أن الموضوع هو كل مالٍ للتجارة وإنما ورد ذكر هذه التسعة فقط في حديث رسول الله ولم يرد ذكر (الرز) مثلاً لأن هذه التسعة كانت هي الثروة المعروفة آنذاك، ولم يكن الرز معروفاً في عهد رسول الله(ص).

روىٰ الشيخ في التهذيب بالإسناد عن حريز (وطريق الشيخ إلى حريز صحيح) عن أبي بصير قال: «قلت لأبي عبدالله(ع): هل في الأرز شيء؟ فقال: نعم. ثم قال: إن المدينة لم تكن يومئذ أرض أرز فيقال فيه، ولكنه قد جعل فيه، وكيف لا يكون وعامّة خراج العراق منه»[1].

فإنّ هذه الرواية قد تصلح لتفسير الروايات التي وردت في تحديد الثروات التي تجب فيها الزكاة بأنّها تشير إلىٰ الثروات المعروفة في التجارة في أيام رسول الله(ص)، وقد كانت الثروات التي كان الناس يتداولونها في الأسواق في التجارة في عهد رسول الله(ص) هي الثروات التسعة المعروفة، أمّا ما عدا ذلك من الثروات كالأرز والدخان والعدس والذرة والسماسم فلم تكن مما يشيع تداولها في الأسواق التجارية فعفى عنها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

روى محمد بن علي بن الحسين الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب (وطريق الصدوق إلى الحسن بن محبوب صحيح) عن عبدالله بن سنان قال: «قال أبو عبدالله(ع): لمّا نزلت آية الزكاة ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكيهم بها﴾[2] في شهر رمضان فأمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) مناديه فنادىٰ في الناس: إنّ الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة، ففرض عليكم من الذهب والفضة والإبل والبقر والغنم ومن الحنطة والشعير والتمر

---

(١) وسائل الشيعة، ٦/٤١، ح١١.
(٢) سورة التوبة، الآية: ١٠٣.

والزبيب ونادىٰ فيهم بذلك في شهر رمضان، وعفى الهم عما سوىٰ ذلك»[1].

ويظهر من هذا النص أنه قد كان لرسول الله(ص) أن يعفو عمّا يراه مما لا يُعد من أموال التجارة، ولا يشيع تداوله في الأسواق فيعفي الناس فيها عن الزكاة، وقد كانت الثروات التي فرض رسول الله(ص) فيها يومئذٍ الزكاة من الثروات التي كان الناس يألفونها في الأسواق في التجارة هي التسعة المعروفة. ولا يمنع أن يتغير وضع السوق والتجارة فيما بعد، بعد عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فتدخل ثروات جديدة في الأسواق وتعمر بها الأسواق وتجب فيها الزكاة.

إذن صحيحة أبي بصير تصلح بناءً على هذا الفهم لتفسير صحيحة عبدالله بن سنان واعتبار الثروات التسعة من مصاديق الثروات التي تعد من أموال التجارة التي تجب فيها الزكاة وليست هي الموضوع المحدد للزكاة.

لست الآن بصدد تأييد هذا الرأي أو ذاك أو اختيار أيّ منها، وإنّما أريد أن أقول أن الفقيه لو فهم صحيحي أبي بصير وعبدالله بن سنان علىٰ هذا النهج فإنّ إدخال الثروات التجارية الأخرىٰ (أموال التجارة) كالمطاط والخشب ومشتقات النفط والحديد والماس وغير ذلك في موضوع الزكاة أمراً مقبولاً ومفهوماً.

٢ ـ اختلاف الحكم الشرعي تبعاً لاختلاف المتعلَّق:

وكما يختلف الحكم الشرعي تبعاً لاختلاف الموضوع يختلف الحكم الشرعي تبعاً لاختلاف المتعلَّق. والبحث في هذا الموضوع يدخل في بابين:

أ ـ حكم العناوين الثانوية.

ب ـ حكم التزاحم.

وفيما يلي إجمال لكل من هذين البابين:

أ ـ حكم العناوين الثانوية قد يكون(فعل المكلف) متعلّقاً لحكم شرعي إلزامي معيّن من الوجوب أو الحرمة بعنوان أوّلي فيطرأ عليه عنوان ثانوي (كالخطأ)

---

(١) وسائل الشيعة: ٦/ ٣٢ ـ ٣٣، ح١.

و(النسيان) و(العجز) و(الاضطرار) و(الضرر) و(الحرج) فيرتفع بذلك الحكم المتعلّق بذلك الفعل، يحلّ محلّه حكم آخر بموجب الدليلٰ الوارد في حكم هذا الفعل بعنوان الثانوي.

فحكم القتل بعنوانه الأوّلي هو تمكين ولي الدم من القصاص من القاتل، فإذا طرء عنوان ثانوي على هذا الفعل وهو القتل كالخطأ والنسيان والإكراه ارتفع الحكم بالقصاص وحلّ محل ذلك الحكم بـ(الدية علىٰ العاقلة).

وحكم الإخلال بأجزاء الصلاة بعنوانه الأوّلي الحرمة تكليفاً وبطلان الصلاة وضعاً، فإذا طرأ عنوان السهو علىٰ هذا الإخلال ارتفعت الحرمة التكليفية وارتفع الحكم الوضعي بالبطلان، وحل محلّ ذلك حكم تكليفي بالإتيان بسجدتي السهو وحكم وضعي بصحّة الصلاة.

وحكم الإفطار في شهر رمضان هو الحرمة وبطلان الصوم ووجوب صيام شهرين متتابعين أو البديل الشرعي لذلك، فإذا طرأ عنوان السهو على الإفطار ارتفعت الحرمة وارتفع البطلان وارتفع وجوب كفّارة الإفطار ويجب الصيام في شهر رمضان ويحرم فيه الإفطار، فإذا كان الصيام ضرورياً على المكلّف ارتفع الوجوب وحلّ محل ذلك الحكم بالقضاء.

والعناوين الثانوية كثيرة في الشريعة، منها: (الضرر) و(الاضطرار) و(الحرج) و(الإكراه) و(العجز) و(الضرورة) وغير ذلك.

وهذه العناوين الثانوية تطرأ عادة وغالباً علىٰ (متعلّقات) الأحكام الشرعيّة وتكون سبباً لارتفاع الحكم الشرعي الثابت لهذه المتعلّقات وعناوينها الأوّلية قبل طرؤ العناوين الثانويّة مثلاً: أكل الميتة حرام في الإسلام، وفي هذه القضيّة (متعلّق الحرمة) هو أكل الميتة بعنوانه الأوّلي المجرد عن الإكراه والاضطرار والجهل والنسيان وقبل طرؤ أحد هذه العناوين الثانوية، فإذا طرأ على (أكل الميتة) واحد من هذه العناوين الثانوية كالإكراه والاضطرار ارتفع الحكم والأثر الشرعي الثابت للمتعلّق (هو أكل الميتة) بعنوانه الأوّلي وانقلب حكمه من الحرمة إلىٰ الجواز بل (الوجوب) أحياناً بمقتضىٰ دليل حكم العنوان الثانوي، فيكون طرؤ العنوان الثانوي

مسبّباً لارتفاع الحكم الشرعي الثابت للمتعلّق بعنوانه الأوّلي وانقلابه إلىٰ حكم آخر بموجب دليل العنوان الثانوي.

إذن بطروّ العنوان الثانويّ يرتفع الحكَم الثابت للمتعلّق بعنوان الأولىٰ كما ترتفع حرمة(الربا) إذا كان بين الوالد والولد بمقتضىٰ دليل (لاربابين الوالد والولد)، وكما يرتفع حكم بطلان الصلاة في الشك في الركعتين الأوّلتين وهو حكم الشك فيهما بعنوانه الأوّلي. . . إذا كان الشك من إنسان كثير الشك بمقتضى دليل (لا شك لكثر الشك).

ويختلف مفاد دليل العناوين الثانويّة، فقد يكون مفاد دليلها ارتفاع الحكم الثابت للعناوين الأوّلية فقط كما في أكثر عناوين حديث الرفع في(ما لا يعلمون) وفي موارد (الخطأ والنسيان)، وقد يكون مفاد دليل العنوان الثانوي انقلاب الحكم الثابت للعنوان الأوّلى إلى حكم آخر كما في موارد الاضطرار حيث تنقلب الحرمة للعنوان الأوّلي إلى الوجوب فيكون مفاد دليل العنوان الثانوي (الرفع) و(الوضع) معاً.

*** وما هي الحالات الثلاثة للعناوين الثانوية هل يمكن توضيح ذلك؟**

للعناوين الثانوية حالات، فقد تطرأ هذه العناوين على متعلّق الحكم الشرعي وهو فعل المكلّف (كالصوم والحج والقتل وشرب الخمر) وما يشبه ذلك.

وقد تطرأ هذه العناوين على (موضوعات) الأحكام الشرعيّة نحو (شهر رمضان) و(الاستطاعة) و(أنصبة الزكاة)، و(الخمر).

وقد تطرأ على (الحكم) الشرعي كالوجوب والحرمة. وهذه ثلاث حالات لتعلق العناوين الثانوية.

وقد جمع (حديث الرفع) طائفة مس العناوين الثانوية، روى الصدوق رحمه الله بسند صحيح في الخصال عن حريز عن أبي عبدالله(ع) قال: «قال رسول الله(ص): رفع عن أُمّتي تسع: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا

يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق، ما لم ينطق بشفة»[١].

والعناوين الواردة في هذه الصحيحة على ثلاث طوائف، يتعلّق بعضها بمتعلّق الحكم مباشرة مثل الخطأ؛ فإنّ الخطأ في الفعل الخارجي المتعلّق للحكم الشرعي كالخطأ في القتل، ونحو ما أكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يطيقون، فإنّها تتعلق بأفعال المكلفين، أي (متعلّق الحكم الشرعي) كالإكراه والاضطرار للإفطار في شهر رمضان أو عدم إطاقة الصوم فيه، وقد يكون متعلّق العنوان الثانوي (الحكم) تارة و(الموضوع) أُخرىٰ كما فيما (لا يعلمون).

فإنّ المكلّف قد يجهل الحكم الشرعي فيكون من موارد الشبهة والجهل بالحكم، وقد يجهل (موضوعات) الأحكام الشرعيّة كالجهل بشهر رمضان والجهل بأنّ هذا المايع من المسكرات، فيكون المورد من موارد الشبهة في الموضوع، وكذلك (النسيان) قد يكون من عوارض (الحكم) وقد يكون من عوارض (الموضوع).

وعلى كل حال فإنّ العناوين الثانوية تطرأ أحياناً على (المتعلّق) وهي الحالة الشائعة والغالبة للعناوين الثانوية، وقد تطرأ على (الموضوع) كما قد تطرأ على (الحكم).

الرفع التشريعي في حديث الرفع

والرفع في (حديث الرفع) رفع تشريعي[٢] وليس رفعاً تكوينياً، والرفع التشريعي يتعلّق بالأحكام والآثار الثابتة لمتعلّق الحكم الشرعي بعنوانه الأوّلي. وقد يكون هذا الحكَم حكماً تكليفياً كالوجوب والحرمة، وقد يكون حكماً وضعياً كالنفوذ في بيع المكره، و(الجزئية) و(الشرطية) وأمثال ذلك.

---

(١) الخصال: ٢/٤١٧ باب التسعة.

(٢) أي أخبار عن الرفع التشريعي.

**** ولكن هل يمكن تحديد المقصود من العنوان الأولي والثانوي ليتسنىٰ للقراء معرفته؟***

إنَّ متعلقات الأحكام الشرعية على قسمين:

١ ـ قد يثبت الحكم للمتعلّق بعنوانه الأولي مجرداً عن أيّ ذكر للعناوين الثانوية سلباً أو إيجاباً، كما في (حرمة شرب الخمر) و(حرمة التحاكم إلى الطاغوت) فلم يرد في دليليهما مشمول الحرمة لحالة الاضطرار والضرورة. كما لم يرد في متعلّق الحكم عدم الاضطرار والضرورة.

٢ ـ وقد يثبت الحكم للمتعلّق مقيّداً بعدم طرؤ شيء من العناوين الثانوية كما في حرمة الإفطار العمدين (أي حرمة الإفطار بغير سهو أو نسيان) وحكم القصاص الثابت لقتل العمد (أي القتل عن غير خطأ وسهو)، ولا إشكال في أن القسم الثاني غير مشمول لحكم العناوين الثانوية؛ فإنّ الحكم في الحقيقة قد يثبت فيه للمتعلق مقيّداً بعدم طرؤ العناوين الثانويّة وبعد طرؤ العنوان الثانوي ينقلب المتعلّق في الحقيقة من أمر إلى آخر، من المتعلَّق المقيَّد بعدم العنوان الثانوي إلى المقيد بوجود العنوان الثانوي. وهذا من انقلابٍ في المتعلَّق وليس من باب طرؤ العناوين الثانوية على المتعلَّق، واختلاف الحكم نظراً لطرؤ العنوان الثانوي على المتعلق.

وبتعبير آخر نقصد بالعنوان الأوّلي ما كان متعلّقاً للحكم الشرعي من دون تقييد المتعلق بعدم طرؤ العنوان الثانوي.

**** وما هي علاقة العناوين الثانوية بالأولية من حيث الرتبة مثلاً؟***

علاقة أدلّة العناوين الثانوية بأدلّة الأحكام الثابتة لمتعلقاتها بالعنوان الأوّلي هي دائماً علاقة (الحكومة)؛ فإنّ أدلّة العناوين الثانوية مثل دليل (نفي الضرر) و(نفي العسر والحرج) ناظرة دائماً إلى أدلّة الأحكام الثابتة للعناوين الأولية مثل دليل وجوب الصيام والحج والوضوء.

فتكون أدلّة العناوين الثانوية حاكمة على أدلّة العناوين الأوّلية فيرفع الحكم الإلزامي التكليفي عن مورد الضرر كالصيام والوضوء اللذين يضرّان المكلف أو

يرفع الحكم الوضعي عن مورد الضرر كالبيع الذي يتضرر فيه أحد المتبايعين بـ(الغبن).

**** هل يتيسر إحصاء العناوين الثانوية في الشريعة؟***

ليس لدينا إحصاء دقيق للعناوين الثانوية في الشريعة وهي كثيرة ولم يتعرض العلماء لإحصائها ودراستها بصورة مستقلة وكافية وهو موضوع هام ونافع ويدخل في كثير من أبواب الفقه، ويبرز مرونة الفقه الإسلامي إلى حد كبير، وبعض هذه العناوين: ١ ـ الضرر. ٢ ـ العسر. ٣ ـ الحرج. ٤ ـ الخطأ. ٥ ـ النسيان. ٦ ـ الإكراه. ٧ ـ الجهل(ما لا يعلمون). ٨ ـ العجز(ما لا يطيقون). ٩ ـ الاضطرار. ١٠ ـ الولاية.

وهذه هي عناوين ثانوية عامة تنطبق على أكثر أبواب الفقه. وهناك عناوين ثانوية خاصة تتعلق ببابٍ واحد من الفقه أو بجزء من بابٍ واحد من الفقه كقوله(ع): «لا ربا بين الوالد والولد»، وقوله(ع): «لا شك لكثير الشك» وأمثال ذلك.

**** تحدثتم عن تأثير الزمان والمكان في الأحكام الشرعية، ما هو دور العقل في مرونة الحكم الشرعي في وعاء الزمان والمكان؟***

العقل في الفقه الإمامي من مصادر التشريع الأربعة وليس معنى ذلك أن العقل كالكتاب والسنة من مصادر التشريع، وإنّما دور العقل دور الكاشف فقط فالمصادر الأربعة للتشريع على شاكلتين:

الأولىٰ: الكتاب والسنّة وهي مشرّعان.

والثانية: الإجماع والعقل وهما كاشفان عن تشريعٍ غير واصل إلينا من خلال الكتاب والسنة.

وموضع العقل هذا، يكسب الحكم الشرعي قابلية كبيرة على المرونة في وعاء الزمان والمكان.

وفيما يلي نوجز إن شاء الله نظريّة الفقه الإمامي في حجيّة العقل، والتلازم

بين الحكم العقلي والشرعي.

العقل عقلان: العقل النظري والعقل العملي، والاختلاف بين العقلين من حيث المدركات (بالفتح)، وإلاّ فليس للإنسان إلاّ عقل واحد وإدراك واحد.

وما يدركه العقل أي (المدركات العقلية) على طائفتين.

الطائفة الأُولىٰ هي: الأُمور الواقعيّة التي يعلمها العقل، مثل القضايا الرياضية والهندسية والفلسفية.

والطائفة الثانية هي الأُمور العمليّة التي يدرك العقل أنّها مما ينبغي فعله أو تركه. وبتعبير آخر يدرك العقل حسن فعلها أو قبح فعلها، نحو حسن الأمانة وقبح الخيانة.

وبين هاتين الطائفتين من المدركات فرق واضح، فإنّ الطائفة الأولىٰ من المدركات أُمور واقعيّة يدركها العقل كقولنا إنّ مجموع زوايا المثلث ١٨٠ وإن الخطّين المتوازيين لا يلتقيان، أو اقتران العلّة والمعلول في الوجود ومسانختهما أو تقدّم العلّة على المعلول بالرتبة وأنّ الكل أعظم من الجزء، سواء كان المدرك من البديهيّات العقلية التي يدركها الإنسان بالبداهة أو كان من القضايا الفعلية النظرية التي يدركها بالنظر والكسب، وهي على العموم قضايا (الكينونة).

وأمّا الطائفة الثانية من المدركات فهي أمور من قبيل(ما ينبغي وما لا ينبغي)، و(ما يحسن بالإنسان فعله وما يقبح)، والإدراك الفعلي في هذه الطائفة بمعنى حكم العقل بالحسن أو القبح أو حكمه بما ينبغي أو ما لا ينبغي من الأفعال لا (مايكون وما لا يكون)، وهذه الطائفة هي مدركات العقل العملي كما أنّ الطائفة الأُولىٰ هي مدركات العقل النظري.

وليس لدى الإنسان عقلان، وإنّما الإدراك العقلي يتعلّق تارة بهذه الطائفة أو تلك، فإذا أدرك العقل الأُمور الواقعيّة التي هي من سنخ(ما يعلم) يسمىٰ العقل بـ(العقل النظري)، وإذا أدرك العقل الأمور العملية التي هي من سنخ (ما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي) (وما يحسن فعله وما يقبح) كان العقل عملياً.

وليس لأي من هذين العقلين أن يدرك ملاكات الحكم الشرعي إلاّ عن طريق الوحي، فليس للعقل النظري سبيل إلى إدراك ومعرفة أحكام الله تعالىٰ أو ملاكاته الواقعيّة من غير طريق الأنبياء.

وأما العقل العملي فلا شأن له بما يأمر به الله تعالى أو ينهىٰ عنه لأنّ الأمر والنهي الإلهي والأحكام الشرعية من الأمور الواقعية التي لا شأن للعقل العملي بها.

والعقل العملي يدرك ما ينبغي وما لا ينبغي بموجب إدراكه ورأيه، أمّا ما يأمر به الله أو ينهى عنه فهي أمور واقعيّة لا علاقة لها بمدركات العقل العملي.

فعليه ليس من شأن العقل العملي إدراك الأحكام الشرعية أو ملاكاتها؛ فإنّها لا يمكن إدراكها إلاّ عن طريق الوحي والتبليغ، وليس للعقل شأن في ذلك. ولكن من ضم العقل النظري إلى العقل العملي قد يستكشف العقل الحكم الشرعي عن طريق الملازمة بين ما يحكم به العقل العملي وحكم الشرع.

وذلك بالتفصيل التالي: فإنّ (العقل لعملي) يحكم حكماً قطعياً بحسن الأمانة وقبح الخيانة مثلاً، وأنّ الأمانة مما ينبغي فعله للإنسان والخيانة مما لا ينبغي فعله، وهذا من موارد التحسين والتقبيح العقليين في (القضايا المشهورات) التي تسمىٰ بـ (الأدلّة المحمودة). ولا خلاف ولا إشكال في أنّ العقل العملي مستقل في مثل هذه الأحكام، وهذا هو دور (العقل العملي) وحدّه. ولا يزيد على ذلك.

ولكن العقل النظري الذي يدرك الأُمور الواقعية كالتلازم والتقارن بين العلّة والمعلول في الوجود وتقدّم العلة على المعلول في الرتبة، والملازمة بينهما. . .
أقول: إنّ العقل النظري يدرك بالضرورة التلازم بين حكم الشرع وحكم العقل العملي، فإن ما يحكم بحسنه العقل العملي حكماً قطعياً لا بدّ أن يحكم به الشرع لأنّه سيّد العقلاء وواهب العقل للإنسان، وما يحكم بقبحه العقل العملي حكماً قطعياً لا بدّ أن ينهىٰ ويزجر عنه الشرع لأنّه سيّد العقلاء وواهب العقل للعقلاء.

وإدراك هذه الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل العملي من اختصاص (العقل النظري) وهذا هو معنى قول الإمام (عليه السلام): «إنّ لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة (عليهم السلام) وأمّا الباطنة فالعقول».

وبطبيعة الحال إنّ هذا التلازم من طرف واحد، وليس من طرفين فليس من الضروريّ أن يدرك العقل دائماً حسن ما يحكم به الشرع أو قبح ما ينهىٰ عنه الشرع، وليس من شأن العقل إدراك ملاكات الأحكام الشرعيّة، وهذا هو معنى ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول».

وعلى النهج الذي شرحناه في حجية العقل، ودور العقل في استكشاف الحكم الشرعي يكتسب الاجتهاد مرونة في ظرفي الزمان والمكان. وهذه المرونة لا تأتي في الغالب من ناحية الحكم العقلي فإن الأحكام العقلية ثابتة، ولكن تأتي من ناحية مصاديق وتطبيقات موضوع الأحكام العقليّة فإنّ ثبات الحكم العقلي بحسن العدل وقبح الظلم وحسن الأمانة وقبح الخيانة والضرر لا يعني ثبات مصاديق وتطبيقات الظلم والعدل والأمانة والخيانة والضرر، فإنّ هذه المصاديق متحرّكة في وعاء الزمان والمكان.

فما يكون من (الظلم) في زمن متقدّم وفي مجتمع متطوّرٍ قد لا يكون من مصاديق الظلم في مجتمع مختلف وفي زمن متقدّم، وما يكون ضرراً في مكان قد لا يكون ضرراً في مكان آخر، والفعل الذي يكون مصداقاً لـ (الإهانة) التي يستقبحها العقل في زمان ومكان قد لا يكون مصداقاً للإهانة في زمان ومكان آخر.

مقالات مختارة في الاجتهاد

☐ الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد.

المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر(قده).

☐ الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصّادق(ع).

المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر(قده).

☐ مصدر التشريع في النظرية الإسلامية.

الفقيه السيد محمود الهاشمي.

☐ حركة الاجتهاد أمام قضية التطوُّر.

الفقيه السيد محمد حسين فضل الله.

☐ مجالُ الاجتهاد ومناطقُ الفراغ التّشريعي.

الفقيه الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

☐ التقنين بين النظم الوضعية ونظم السماء.

الفقيه السيد كاظم الحائري.

☐ التقنين في الحكومة الإسلامية.

الفقيه الشيخ جعفر سبحاني.

الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد*

المرجع الفقيه الشهيد محمد باقر الصدر(قدس سره)

إن حركة الاجتهاد تتحدد وتكسب اتجاهاتها ومعالمها على أساس عاملين وهما: عامل الهدف وعامل الفن، ومن خلال ما يطرأ على هذين العاملين من تطور أو تغيير تتطور الحركة نفسها.

وأقصد بالهدف: الأثر الذي تتوخى حركة الاجتهاد ويحاول المجتهدون تحقيقه وأنجازه في واقع الحياة.

وأريد بالفن: درجة التعقيد والعمق في أساليب الاستدلال التي تختلف في مراحل الاجتهاد تبعاً لتطور الفكر العلمي.

ونحن حين نريد أن ندرس الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد أو نتنبأ عنها شيء لا نملك طريقاً إلى ذلك إلا أن نفحص بعناية البدايات والبذور التي تحملها حركة الاجتهاد في واقعها المعاصر ونربط هذه البذور بأحد العاملين السابقين: الهدف والفن ونقدر على ضوئهما ماذا يمكن أن تصبح هذه البذور في يوم ما، وكيف تنمو وماذا سوف تدخل على حركة الاجتهاد من تغيير.

ويمكننا أن نقسم البحث عن الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد إلى قسمين: أحدهما الاتجاهات المستقبلة التي يمكن التنبؤ بها على أساس العامل الفني في الحركة، والآخر الاتجاهات المستقبلة التي يمكن التنبؤ بها من زاوية الهدف.

فعلى أساس العامل الفني يمكن أن ندرس فكرة معينة منذ دخولها حركة الاجتهاد رأطوارها المتعددة من حيث العمق والتعقيد فيتاح لنا أن نقدر الوضع الذي سوف تنتهي إليه في نموها الفني.

---

* نشر هذا البحث لأول مرة في مجلة الأضواء في النجف الأشرف، وهو منشور ضمن بحوث سلسلة (اخترنا لك) الصادرة عن دار الأضواء، الطبعة الرابعة، بيروت ـ ١٩٩١م.

وعلى أساس الهدف قد نلمح تغيراً في هذه الزاوية، ومن الطبيعي أن يكون للتغيير في جانب الهدف آثاره وانعكاساته على مختلف جوانب الحركة، وفي ضوء تقدير معقول لنوعية هذه الانعكاسات يمكن أن نضع فكرتنا عن الاتجاهات المستقبلة للاجتهاد.

وأنا أحس أن تناول الموضوع من الزاوية الفنية الخالصة لا مجال له الآن بالرغم من أنه طريف وممتع لأن ذلك يضيع على غير الاختصاصيين من الحاضرين فرصة متابعة الحديث ولهذا سوف أقتصر على عامل الهدف وأدرس البدايات النامية في الواقع المعاصر لحركة الاجتهاد وما تشكل من اتجاهات مستقبلة لهذه الحركة من زاوية الهدف ونوعية تأثيره على الحركة كلها.

ما هو الهدف من حركة الاجتهاد:

وأظن أننا متفقون على خط عريض للهدف الذي تتوخاه حركة الاجتهاد وتتأثر به، وهو تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة، لأن التطبيق لا يمكن أن يتحقق ما لم تحدد حركة الاجتهاد معالم النظرية وتفاصيلها.

ولكي ندرك أبعاد الهدف بوضوح يجب أن نميز بين مجالين لتطبيق النظرية الإسلامية للحياة أحدهما تطبيق النظرية في المجال الفردي بالقدر الذي يتصل بسلوك الفرد وتصرفاته، والآخر تطبيق النظرية في المجال الاجتماعي وإقامة حياة الجماعة البشرية على أساسها بما يتطلبه ذلك من علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية.

وحركة الاجتهاد من حيث المبدأ ومن الناحية النظرية وإن كانت تستهدف كلا مجالي التطبيق لأنهما سواء في حساب العقيدة، ولكنها في خطها التاريخي الذي عاشته على الصعيد الشيعي كانت تتجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأول فحسب، فالمجتهد ـ خلال عملية الاستنباط ـ يتمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الإسلامية للحياة على سلوكه لا يتمثل صورة المجتمع المسلم الذي يحاول أن ينشىء حياته وعلاقاته على أساس الإسلام.

وهذا التخصيص والانكماش في الهدف له ظروفه الموضوعية وملابساته التاريخية فأن حركة الاجتهاد عند الإمامية تأسست منذ ولدت ـ تقريباً ـ عزلاً سياسياً عن المجالات الاجتماعية للفقه الإسلامي نتيجة لارتباط الحكم في العصور الإسلامية المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند السنة، وهذا العزل السياسي أدى تدريجياً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الإمامية لحسابه، وتعمق على الزمن شعورها بأن مجالها الوحيد الذي يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفردي. وهكذا ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه لا بصورة المجتمع المسلم.

بدايات التطور أو التوسع في الهدف:

وبعد أن سقط الحكم الإسلامي على أثر غزو الكافر المستعمر هذه البلاد لم يعد هذا العزل مختصاً بحركة الاجتهاد عند الإمامية بالخصوص، بل لقد شملت عملية العزل السياسي التي تمخض عنها الغزو الكافر الإسلام ككل والفقه الإسلامي بشتى مذاهبه، وأقيمت بدلاً عن الإسلام قواعد فكرية أخرى لإنشاء الحياة الاجتماعية على أساسها واستبدل الفقه الإسلامي بالفقه المرتبط حضارياً بتلك القواعد الفكرية.

وقد كان لهذا التحول الأساسي في وضع الأمة أثره الكبير على حركة الاجتهاد عند الإمامية لأن هذه الحركة أحست بكل وضوح بالخطر الحقيقي على كيان الإسلام والأمة من المستعمر الكافر ونفوذه السياسي والعسكري وقواعده الفكرية الجديدة وقد صدمها هذا الخطر العظيم بدرجة استطاع أن يجعلها تتمثل الكيان الاجتماعي للأمة الإسلامية وتنفتح على الإيمان بصورة المقاومة ودفع الخطر بقدر الإمكان.

وقد أحست حركة الاجتهاد خلال المقاومة إحساساً ما، بأن الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة مرتبط كل الارتباط بالجانب الاجتماعي منه إذ بدأ الجانب الفردي ينهار شيئاً بعد شيء بسبب انهيار الجانب الاجتماعي.

ومن ناحية أخرى أخذت الآن نفسها تعي وجودها وتفكر في رسالتها الحقيقية المتمثلة في الإسلام بعد أن اكتشفت واقع القواعد الفكرية الجديدة ونوع التجارب الاجتماعية المزيفة التي حملها عليها الاستعمار، ومن الطبيعي أن ينعكس هذا الوعي على حركة الاجتهاد نفسها ويؤكد إحساسها الذاتي خلال التجربة المريرة التي عاشتها في عصر ما بعد الاستعمار بأن الإسلام كل لا يتجزأ، وأن التطبيق الفردي للنظرية لا يمكن أن يفصل بحال عن التطبيق الإجتماعي لها أو أن يظل ثابتاً إذا تعطل التطبيق على الصعيد الاجتماعي.

كل هذا ساعد على تحويل حركة الاجتهاد عند الإمامية إلى حركة مجاهدة في سبيل حماية الإسلام وتثبيت دعائمه، وقوة مطالبة بتطبيق الإسلام على كل مجالات الحياة. وكان من الطبيعي نتيجة لذلك أن توسع نطاق هدفها وتبدأ بالنظر إلى مجالي التطبيق الفردي والإجتماعي معاً، وهذا ما نلحظ بداياته بوضوح في الواقع المعاصر لحركة الاجتهاد عند الإمامية وما تمخض عنه من محاولات التعبير عن نظام الحكم في الإسلام أو عن المذهب الاقتصادي في الإسلام ونحو هذا وذاك من ألوان البحث الاجتماعي في الإسلام.

وما دامت الأمة في حالة الارتفاع وقد بدأت تعي الإسلام بوصفه رسالتها الحقيقية في الحياة والتقت بحركة الاجتهاد عند الإمامية ضمن هذا المفهوم الرسالي الشامل للإسلام. فمن الطبيعي التأكيد على أن التطور في الهدف الذي تتبناه حركة الاجتهاد واتساع هذا الهدف لمجالات التطبيق الاجتماعي للنظرية سوف يستمر ويبلغ أقصاه تبعاً لنمو الوعي في الأمة ومواصلة الحركة لخطها الجهادي في حماية الإسلام.

ولكي نتنبأ في ضوء ذلك بالاتجاهات المستقبلة للاجتهاد التي سوف تنجم عن التطور في الهدف لا بد أن نرجع إلى ما قبل بدايات هذا التطور لندرس الآثار التي عكسها الانكماش في الهدف الذي عاشته حركة الاجتهاد وما أدى إليه هذا الإنكماش في الهدف الذي عاشته حركة الاجتهاد لنستطيع أن ندرك الاتجاهات المستقبلة التي تحل محلها حينما يستكمل التطور أو التوسع في الهدف أبعاده

المنتظرة.

نتائج الإنكماش في الهدف:

إن الإنكماش في الهدف وأخذ المجال الفردي للتطبيق بعين الاعتبار فقط نجم عنه انكماش الفقه من الناحية الموضوعية فقد أخذ الاجتهاد يركز باستمرار على جوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي وأهملت المواضيع التي تمهد للمجال التطبيقي الاجتماعي نتيجة لانكماش هدفه واتجاه ذهن الفقيه حين الاستنباط غالباً إلى الفرد المسلم وحاجته إلى التوجيه بدلاً عن الجماعة 'مسلمة وحاجتها إلى تنظيم حياتها الاجتماعية.

وهذا الاتجاه الذهني لدى الفقه لم يؤد فقط إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية بل أدى بالتدريج إلى تسرب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها فإن الفقيه بسبب ترسخ الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة في ذهنه واعتياده أن ينظر إلى الفرد ومشاكله عكس موقفه هذا على نظرته إلى الشريعة فاتخذت طابعاً فردياً، وأصبح ينظر إلى الشريعة في نطاق الفرد وكأن الشريعة ذاتها كانت تعمل في حدود الهدف المنكمش الذي يعمل له الفقيه فحسب وهو الجانب الفردي من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة.

ولأذكر مثالين من الأصول والفقه تجدون خلالهما كيف تسربت الفردية من نظرة الفقيه إلى هدفه إلى نظرته للشريعة نفسها.

أما المثال الأصولي فنأخذه من بحوث دليل الانسداد الذي يعرض الفكرة القائلة بأننا ما دمنا نعلم بأن في الشريعة تكاليف ولا يمكننا معرفتها بصورة قطعية فيجب أن يكون المتبع في معرفتها هو الظن. إن هذه الفكرة يناقشها الأصوليون قائلين لماذا لا يمكن أن نفترض أن الواجب على المكلف هو الاحتياط في كل واقعة بدلاً عن اتخاذ الظن مقياساً، وإذا أدى التوسع في الاحتياط إلى الحرج فيسمح لكل مكلف بأن يقلل من الاحتياط بالدرجة التي لا تؤدي إلى الحرج. انظروا إلى الروح الكامنة في هذا الافتراض وكيف سيطرت على أصحابه النظرة الفردية إلى الشريعة فإن الشريعة إنما يمكن أن تأمر بهذا النوع من الاحتياط لو كانت

تشريعاً للفرد فحسب، وأما حيث تكون تشريعاً للجماعة وأساساً لتنظيم حياتها فلا يمكن ذلك بشأنها لأن هذا الفرد أو ذاك قد يتم سلوكه كله على أساس الاحتياط، وأما الجماعة كلها فلا يمكن أن تقيم حياتها وعلاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والتجارية والسياسية على أساس الاحتياط.

وأما المثال الفقهي فنأخذه من الاعتراض الشهير الذي أثاره الفقهاء حول قاعدة لا ضرر ولا ضرار إذ قالوا أن هذه القاعدة تنفي وجود أي حكم ضرري في الإسلام بينما نجد في الإسلام أحكاماً ضررية كثيرة كتشريع الديات والقصاص والضمان والزكاة فإن في تشريع هذه الأحكام إضراراً بالقاتل الذي يكلف بالدية وبالقصاص، وإضرار بالشخص الذي يتلف مال غيره إذ يكلف بضمانه، وإضراراً بصاحب المال الذي يكلف بدفع الزكاة.

إن هذا الاعتراض يقوم على أساس النظرة الفردية إلى التشريع فإن هذه النظرة هي التي أتاحت لهم أن يعتبروا هذه الأحكام ضررية بينما لا يمكن أن تعتبر هذه الأحكام ضررية في شريعة تفكر في الفرد بوصفه جزءاً من جماعة ومرتبطاً بمصالحها بل أن خلو الشريعة عن تشريع الضمان والضرائب يعتبر أمراً ضررياً.

وقد كان من نتائج ترسخ النظرة الفردية قيام اتجاه عام في الذهنية الفقهية يحاول دائماً حل مشكلة الفرد المسلم عن طريق تبرير الواقع وتطبيق الشريعة عليه بشكل من الأشكال.

فنظام الصيرفة القائم على أساس الربا، مثلاً بوصفه جزءاً من الواقع الإجتماعي المعاش يجعل الفقيه يحس بأن الفرد المسلم يعاني مشكلة تحديد موقفه من التعامل مع مصارف الربا ويتجه البحث عندئذ لحل مشكلة الفرد المسلم عن طريق تقديم تفسير مشروع للواقع المعاشي بدلاً عن الإحساس بأن نظام الصيرفة الربوي يعتبر مشكلة في حياة جماعة ككل حتى بعد أن يقدم التفسير المشروع للواقع المعاش من زاوية الفرد، وليس ذلك إلا لأن ذهن الفقيه في عملية الاستنباط قد استحضر صورة الفرد المسلم والمشكلة بالقدر الذي يرتبط به بما هو فرد.

وقد امتد أثر الانكماش وترسخ النظرة الفردية للشريعة إلى طريقة فهم النص الشرعي أيضاً فمن ناحية أهملت في فهم النصوص شخصية النبي أو الإمام كحاكم ورئيس للدولة، فإذا ورد نهي عن النبي مثلاً كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء فهو إما في نهي تحريم أو نهي كراهة عندهم مع أنه قد لا يكون هذا ولا ذاك بل قد يصدر النهي من النبي بوصفه رئيساً للدولة فلا يستفاد منه الحكم الشرعي العام.

ومن ناحية أخرى لم تعالج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتخاذ قاعدة منه، ولهذا سوغ الكثير لأنفسهم أن يجزئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له، وأستعين على توضيح الفكرة بمثال من كتاب الإجارة، فهناك مسألة هي أن المستأجر هل يجوز له ـ بدوره ـ أن يؤجر العين بأجرة أكبر من الأجرة التي دفعها هو حين الإيجار. وقد جاءت في هذه المسألة نصوص تنهى عن ذلك والنصوص كعادتها في أغلب الأحيان جاءت لتعالج مواضيع خاصة فبعضها نهى عن ذلك في الدار المستأجرة وبعضها نهى عن ذلك في الرحى والسفينة المستجأرة وبعضها نهى عن ذلك في العمل المأجور، ونحن حين ننظر إلى هذه النصوص بروح التطبيق على الواقع وتنظيم علاقة اجتماعية عامة على أساسها سوف نتوقف كثيراً قبل أن نلتزم بالتجزئة وبأن النهي مختص بتلك الموارد التي صرحت بها النصوص دون غيرها، وأما حين ننظر إلى النصوص على مستوى النظرة الفردية لأعلى مستوى التقنين الاجتماعي فإننا نستسيغ هذه التجزئة بسهولة.

ما هي الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد:

أحس أن الحديث طال أكثر مما يستحب، ولهذا فسوف أترك الاتجاهات المستقبلة إليكم تستنتجونها مما سبق فإن من الطبيعي حين يستعيد الهدف المحرك للاجتهاد أبعاده الحقيقية ويشمل كلا مجالي التطبيق أن تزول بالتدريج آثار الانكماش السابق ويتكيف محتوى الحركة وفقاً لاتساع الهدف ومتطلبات خط الجهاد الذي تسير عليه حركة الاجتهاد.

إن الإنكماش الموضوعي يزول والامتداد العمودي الذي يعبر عن الدرجة

العالية من الدقة التي وصل إليها الفكر العلمي يتحول في سيره إلى الامتداد الأفقي ليستوعب كل مجالات الحياة.

وسوف يتحول الاتجاه نحو تبرير التعامل مع الواقع الفاسد، يتحول إلى اتجاه جهادي نحو تغيير الواقع الفاسد وتقديم البديل الفكري الكامل عنه من وجهة نظر الإسلام.

وسوف يمحي في مفهوم حركة الاجتهاد أي تصور ضيق للشريعة ويزول من الذهنية الفقهية وتزول كل آثاره وانعكاساته على البحث الفقهي والأصولي.

وسوف يتحول فهم النصوص وتؤخذ فيه كل جوانب شخصية النبي(ص) والإمام بعين الاعتبار، كما سترفض التجزئة التي أشرنا إليها لا على أساس القياس بل على أساس فهم ارتكاز اجتماعي للنص كما هو مشروح في بعض البحوث فإن للنص بمفهومه الاجتماعي مدلولاً أوسع من مدلوله اللغوي في كثير من الأحيان.

هذه هي الخطوط العريضة للاتجاهات المستقبلة عل أساس التطور في طبيعة الهدف، وتحول حركة الاجتهاد من حركة معزولة اجتماعياً إلى حركة مجاهدة تستهدف تقديم الإسلام كَكل وتعتبر أن رسالتها هي توعية الأمة على ضرورة تطبيقه في كل مجالات حياتها. أضطر لضيق المجال إلى الاكتفاء بما ذكرت من الخطوط مؤمناً بأن الثورة الكبيرة التي أخذت مجراها في حركة الاجتهاد لتوسيع هدفها وتعميق رسالتها وانفتاحها على كل مجالات حياة الأمة وآمالها وآلامها، أن هذه الثورة في جانب الهدف سوف تؤدي حينما يستكمل الهدف كل أبعاده الحقيقية إلى تغير عظيم في كثير من المناهج والتصورات والمواضيع.

الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصّادق(ع)*

المرجع الفقيه الشهيد محمد باقر الصدر(قدس سره)

أكبر الظن أنها أول مرة أقرأ فيها لفقيه إسلامي، من مدرسة الإمام الصادق(ع) أوسع نظرية لعنصر الفهم الإجتماعي للنص، يعالج فيها بدقة وعمق الفرق بين المدلول اللغوي ـ اللفظي ـ للنص، والمدلول الاجتماعي، ويحدد للمدلول الإجتماعي حدوده المشروعة.

وبالرغم من أن الفقهاء في ممارستهم للعمل الفقهي ومجالات الاستنباط من النص، يدخلون عنصر الفهم الإجتماعي ويعتمدون عليه في فهم الدليل، إلى جُانب العنصر الآخر الذي يمثل الجانب اللفظي من الدلالة.

غير أنهم لا يبرزون في الغالب الجانب اللفظي من عملية فهم الدليل، والجانب الإجتماعي بوصفهما جانبين متميزين لكل منهما ملاكه وحدوده، بل يبرز الجانبان في مجالات تطبيقهم مزدوجين وتحت اسم واحد وهو الظهور.

كانت هذه المرة الأولى التي قرأت فيها ذلك عن عنصر الفهم الإجتماعي للنص، هي حين قرأت بعض أجزاء الكتاب المجدد الخالد «فقه الإمام الصادق» الذي وضعه شيخنا الحجة الكبير الشيخ «محمد جواد مغنية» الذي حصل الفقه الجعفري على يده في هذا الكتاب المبدع على صورة رائعة في الأسلوب والتعبير والبيان.

فقد قرأت في هذاالكتاب الجليل التأكيد على عنصر الجانب الإجتماعي من فهم الدليل والتمييز بينه وبين الجانب اللفظي الخالص في مواضع عديدة منه.

ولكي نشرح فكرة الكتاب عن الفهم الإجتماعي للنص ونعرف محتوى هـذا

---

* نشر هذا البحث لأول مرة في مجلة الأضواء في النجف الأشرف، وهو منشور ضمن بحوث سلسلة (اخترنا لك) الصادرة عن دار الأضواء، الطبعة الرابعة، بيروت ـ ١٩٩١م.

الفهم ودوره في استنباط الحكم من النص، يجب أن نتحدث في البداية عن الظهور.

حجية الظهور:

من الأمور المتفق عليها بصورة مبدئية في علم الأصول، المبدأ القائل بحجية الظهور، وهو المبدأ الذي يحتم أن نفسر كل خطاب شرعي على ضوء ظهوره ما لم توجد قرينة على الخلاف. والظهور ـ كما تقرره البحوث الأصولية التي تدرس هذا المبدأ ـ عبارة عن درجة خاصة من دلالة الكلام، وهي الدرجة التي تجعل المعنى الذي نشير إليه ظاهراً من الكلام وأكثر انسجاماً معه من أي معنى آخر. فاللفظ قد يصلح للتعبير عن عدد من المعاني ولكنه يظل ظاهراً في معنى خاص من تلك المعاني كلفظ الأسد، قد تستخدمه للتعبير عن الحيوان المفترس، فنقول: الأسد ملك الغابة، وقد تستخدمه للتعبير عن شجاعة الإنسان فتقول هذا الإنسان أسد ولكن كلمة الأسد حين ينظر إليها بصورة منفصلة عن القرائن الخاصة نجد أنها ظاهرة في المعنى الأول. لأن كلمة الأسد بطبيعتها اللغوية تدل على الحيوان المفترس بدرجة أكبر من دلالتها على الإنسان الشجاع، الأمر الذي يجعل من الحيوان المفترس أكثر المعاني انسجاماً معها وهو معنى الظهور.

تنويع الظهور:

والظهور الذي يمثل كما عرفنا درجة معينة من دلالة اللفظ على المعنى يعتبر حصيلة نوعين من الدلالات:

الأول: ـ الدلالات اللفظية الوضعية أي الدلالات الناتجة عن الوضع في اللغة فكلمة الأسد إنما كانت ظاهرة في الحيوان المفترس دون الإنسان الشجاع لأنها موضوعة للدلالة على ذلك المعنى.

الثاني: ـ الدلالات اللفظية السياقية أي الدلالات الناتجة عن سياق الحديث، وطريقة التعبير، فحين يقول الآمر مثلاً: اغتسل غسل الجمعة لأنك

تثاب على ذلك، نعرف أن غسل الجمعة مستحب وليس واجباً، وأن الأمر أمر ندب لا أمر إلزام نظراً إلى الطريقة التي اتبعها الآمر في الترغيب في غسل الجمعة، إذ رغب فيه عن الطريق ما يؤدي إليه من الثواب، وهذا السياق من الترغيب يدل على الاستحباب بالرغم من أن الواجب فيه ثواب أيضاً غير أن الغسل لو كان واجباً لكان الأولى تبديل السياق واستعمال طريقة التخويف من العقاب بدلاً عن الترغيب في الثواب. فالدلالة هنا دلالة سياقية وظهور الكلام في الاستحباب يقوم على أساس هذه الدلالة السياقية.

ومن مجموع الدلالات السياقية والوضعية يتكون الظهور اللفظي للنفس ويتحدد معناه المنسجم مع تلك الدلالات.

أما أن هذه الدلالات الوضعية والسياقية كيف تنشأ وتتكون، وما هي العلاقات المتبادلة بينها، وكيف نثبت ونعين نوع الدلالات الوضعية والسياقية لكل كلام، وهل يمكن أن يتخذ كل فرد إطاره اللغوي الخاص مقياساً لتعيين تلك الدلالات أو لا بد من اتخاذ الإطار اللغوي العام مقياساً لذلك.

وإذا كان الإطار اللغوي العام هو المقياس فأي إطار عام هذا؟ .

هل هو الإطار اللغوي العام في عصر صدور النص، أو يكفي الرجوع إلى الإطار اللغوي العام المعاصر، بالرغم من تطور اللغة وحركتها.

كل هذه الأسئلة وغيرها تدرس في حدود متطلبات عملية الاستنباط في البحث الأصولي المرتبط بحجية الظهور، ولا نريد الآن إلا إعطاء فكرة موجزة عن الظهور اللفظي بالقدر الذي قدمناه، لنعرف الجانب اللفظي، واللغوي من عملية فهم النص، ولكي نصل إلى الجانب الجديد الذي يعالجه كتاب «فقه الإمام الصادق» وهو الجانب الإجتماعي من هذه العملية.

الجانب الاجتماعي من فهم النص:

والسؤال الذي يجب أن نطرحه بهذا الصدد هو هذا: هل يصل الشخص الذي يحاول فهم النص إلى المعنى النهائي له بكل حدوده، إذا أحصى الدلالات

اللفظية من وضعية وسياقية، واستوعب المعطى اللغوي للنص؟

والجواب بالإيجاب والنفي معاً، فالجواب بالإيجاب إذا افترضنا أن هذا الشخص الذي يحاول فهم النص الشرعي إنسان لغوي فحسب، أي إنسان تلقن اللغة وحياً وإلهاماً فهو يعرف اللغة ودلالات الألفاظ الوضعية والسياقية وليست له أي خبرة من نوع آخر، فإن هذا الإنسان اللغوي الذي لا توجد له خبرة سوى الخبرة اللغوية سوف ينتهي عمله في فهم النص عند جمع الدلالات الوضعية والسياقية وتحديد الظهور اللفظي على أساسها.

والجواب بالنفي إذا كان الشخص الذي يحاول فهم النص قد عاش الحياة الإجتماعية مع سائر العقلاء من أفراد نوعه في مختلف المجالات الحياتية، فإن الأفراد الذي يعيشون حياة اجتماعية من هذا القبيل تتكون لديهم خبرة مشتركة، وذهنية موحدة، إلى جانب ما يتميز به كل فرد من خبرات، واتجاهات، وتلك الخبرة المشتركة والذهنية الموحدة تشكل أساساً لمرتكزات عامة وذوق مشترك في مجالات عديدة بما فيها المجال التشريعي والتقنيني، والمرتكزات العامة والذوق المشترك في المجال التشريعي والتقنيني هو ما يطلق عليه الفقهاء في الفقه اسم مناسبات الحكم والموضوع.

فيقولون مثلاً: أن الدليل إذا دل على أن من حاز ماءً من النهر أو خشباً من الغابة ملكه. نفهم فيه أن كل من حاز شيئاً من الثروات الطبيعية الخام ملكه، دون فرق بين الماء والخشب وغيرها. لأن مناسبات الحكم والموضوع لا تسمح بجعل موضوع الحكم محصوراً في نطاق الخشب والماء فحسب. مثال آخر: إذا جاءت الرواية في ثوب أصابه ماء تنجس وأمرت بغسل الثوب، نعرف أن الماء المتنجس إذا أصاب شيئاً نجسه، سواء أصاب الثوب أو شيئاً آخر. لأن مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في الذهنية العرفية العامة لا تقبل أن تنجيس الماء المتنجس خاصاً بالثوب، فالثوب يعتبر في الرواية قد جاء على سبيل المثال لا التحديد.

ومناسبات الحكم والموضوع هذه هي في الواقع تعبير آخر من ذهنية موحدة، وارتكاز تشريعي عام، على ضوئه يحكم الفقيه بأن الشيء الذي يناسب أن

يكون موضوعاً للتملك بالحيازة أو للتنجس بالماء المتنجس أوسع نطاقاً من الأشياء المنصوص عليها في الصيغة اللفظية، وهذا هو ما نعنيه بالفهم الإجتماعي للنص.

وهكذا نعرف أن الفهم الإجتماعي للنص معناه فهم النص على ضوء ارتكاز عام يشترك فيه الأفراد نتيجة لخبرة عامة وذوق موحد، وهو لذلك يختلف عن الفهم اللفظي واللغوي للنص الذي يعني تحديد الدلالات الوضعية والسياقية للكلام.

ويأتي دور الفهم الاجتماعي للنص حين ينتهي دور الفهم اللفظي واللغوي له. فإن الفقيه في الدرجة الأولى يحدد المعطى اللغوي واللفظي للنص، ثم بعد أن يعرف معنى اللفظ يسلط عليه الارتكاز الإجتماعي ويدرس المعنى بالذهنية الإجتماعية المشتركة، (مناسبات الحكم والموضوع) فيظهر له من النص أشياء جديدة، لم تكن تبدو على مستوى الدرجة الأولى في حدود الفهم اللغوي للفظه، ففي حدود الفهم اللفظي للصيغة القائلة: «إذا حزت خشباً أو ماء ملكته» أو الصيغة القائلة: «أغسل ثوبك إذا أصابه ماء متنجس» لا تفهم إلا حكم حيازة الخشب والماء وحكم الثوب إذا أصابه ماء التنجس، ولكن الصيغة على أساس الفهم الإجتماعي لها والأخذ بـ (مناسبات الحكم والموضوع) تكتسب ظهوراً في تعميم الحكم واتخاذ الخشب والماء في الصيغة الأولى، والثوب في الصيغة الثانية مجرد مثال للحكم العام.

وقد جاء في كتاب «فقه الإمام الصادق» قاعدة تعين حدود الفهم الاجتماعي الذي يجوز في رأي (العلامة مغنية) الاعتماد عليه في استنباط الحكم من النص وتتلخص القاعدة فيما يلي:

«إذا كان النص مرتبطاً بالعبادات فيجب فهمه على أساس لغوي ولفظي فقط، ولا يجوز أن يفهم على أساس ارتكاز اجتماعي مسبق».

فإذا جاء مثلاً، أن من شك في عدد ركعات صلاة المغرب بطلت صلاته لا يمكننا أن نعمم الحكم لصلاة الظهر مثلاً، لأن إبطال الشك للصلاة أمر مرتبط

بالعبادة ونظام العبادات نظام غيبي لا تحكم عليه الارتكازات الاجتماعية ولا صلة لها به، وأما إذا كان النص مرتبطاً بمجال حياتي اجتماعي من قبيل المعاملات فيجيء دور الفهم الاجتماعي للنص لأن للناس في هذا المجال ارتكازهم المشترك وذهنيتهم التي حددتها الخبرة والتعايش. فإذا وجد إلى جانب النص ارتكاز عام بديهي يضع للحكم حدوداً أوسع أو أضيق وفقاً لما يفهمه هذا الارتكاز من مصالح ومناسبات، أمكن الأخذ بالحدود التي يحددها الارتكاز وهو معنى الفهم الاجتماعي للنص وتحكيم مناسبات الحكم والموضوع.

أما المبرر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعي في فهم النص فهو نفس مبدأ حجية الظهور، لأن هذا الارتكاز يكسب النص ظهوراً في المعنى الذي يتفق معه، وهذا الظهور حجة لدى العقلاء كالظهور اللغوي، لأن المتكلم بوصفه فرداً لغوياً يفهم كلامه فهماً لغوياً، وبوصفه فرداً اجتماعياً يفهم كلامه فهماً اجتماعياً، وقد أمضى الشارع هذه الطريقة في الفهم وتظل هناك أسئلة يجب أن تدرس في مجال أوسع من قبيل ما هو مدى العمومية التي يجب توفرها في الارتكاز ومناسبات الحكم والموضوع، لكي تكتسب هذه المناسبات القدرة على التحكيم في فهم النص، وكيف نستفيد من الارتكاز الاجتماعي مع أن الارتكاز ليس ثابتاً بل هو مختلف تبعاً للظروف الفكرية والاجتماعية.

الفهم الاجتماعي للنص والقياس:

وعلى ضوء ما تقدم يمكننا أن نميز بين الفهم الاجتماعي للنص والقياس الذي ثبتت حرمته في الفقه الجعفري، فإن الفهم الاجتماعي للنص لا يعدو أن يكون عملاً بظهور الدليل، وحين نعمم الحكم مثلاً ـ لغير ما ذكر في النص ـ لا نريد بذلك أن نقيس غير المنصوص على المنصوص بل نستند في التعميم إلى الارتكاز الذي يشكل قرينة على أن ما ذكر في النص إنما جاء على سبيل المثال فيكون الدليل نفسه ظاهراً في الحكم العام.

المشكلة التي تحل على هذا الضوء:

وبالرغم من أني أتحدث الآن عن الفهم الاجتماعي للنص بتحفظ فإني أؤمن أن للقاعدة التي وضعها شيخنا الحجة المحقق (مغنية) لهذا الفهم الاجتماعي تحل مشكلة كبيرة في الفقه، وهذه المشكلة، هي: أن كثيراً من الأحكام بينت عن طريق الجواب على أسئلة الرواة ولم تبين بصورة ابتدائية وبلغة تقنينية، والرواة إنما يسألون في الغالب عن الحالات الخاصة التي يحتاجون إلى معرفة حكمها فيجيء الجواب وفقاً لحدود السؤال مبيناً للحكم في الحالة المسؤول عنها، فإذا اقتصرنا في استنباط الحكم من النص على الفهم اللغوي فحسب، كان معنى ذلك أن نجعل تلك الأحكام في أكثر الأحيان وقفاً على الحالات الخاصة التي مني بها السائل في حياته العملية وأبرزها في سؤاله مع أننا قد نكون واثقين بأن بيان الأحكام على تلك الحالات الخاصة لم يكن في جميع الموارد نتيجة لاختصاصها بها، وإنما نشأ عن اختصاص السؤال بتلك الحالات، وأما إذا فهمنا النص فهماً اجتماعياً فسوف نكون أقرب إلى واقع الحدود المحتملة لتلك الأحكام.

مصدر التشريع في النظرية الإسلامية*

الفقيه السيد محمود الهاشمي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين. يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم:

﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾(١).

في المقدمة اعتذر من الأخوة السادة الحضور في هذا المؤتمر، لأني لم أوفق لأن أكتب بحثاً مستقلاً أقدمه بين يدي السادة الفضلاء، فلذلك رأيت أن أستمر في ملء بعض النقاط التي أثرتها في بحثي لهذا المؤتمر الكريم قبل عام، عسى أن أكون قدمت شيئاً في هذا المجال، وفي هذا الموضوع الخطير المهم، وهو موضوع «الحكومة الإسلامية».

الحكومة الإسلامية كما أشرنا في بحثنا السابق تعني: كيفية إدارة حياة الناس وفق شريعة الله، وتنظيمها على أساس الإسلام.

وهذا المعنى يستبطن مسألتين رئيسيتين:

إحداهما: وجود أنظمة وقوانين مشرعة تنظم علاقات الإنسان المتنوعة والتي لا بد من إقامة الحياة البشرية على أساسها.

والثانية: وجود نظام وجهاز يتولى إدارة الحياة على أساس تلك الأنظمة والقوانين.

وقد بحثنا في المؤتمر الفكري الثالث المسألة الأولى من هاتين المسألتين

---

(١) سورة النور، الآية: ٥١.

* مقالات المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي في طهران ١٩٨٦م، طبع منظمة الاعلام الإسلامي، طهران.

من خلال إثارة نقاط خمس:

النقطة الأولى: أسس التشريع والولاية التشريعية.

النقطة الثانية: أنواع التشريع في النظرية الإسلامية.

النقطة الثالثة: دور الفقيه في التشريعات الإسلامية.

النقطة الرابعة: دور الأمة في التشريع.

النقطة الخامسة: الترابط بين التشريع والعقيدة الإسلامية.

ونريد في هذاالمؤتمر أن نبحث ـ باختصار وإيجاز ـ المسألة الثانية، ونتناولها بالبحث والتمحيص، وهي مسألة جهاز أو نظام الحكم الذي يتولى إدارة الحياة الاجتماعية على أساس الشريعة الإسلامية.

في البداية لا بد أن أقول: إن شكل الحكم أو نظام الحكم لا بد وأن يبتنى على مبادىء وأسس لهذا الحكم، ولا يمكن بأي وجه من الوجوه أن نتصور صورة للحكم ونظاماً سياسياً من دون مبادىء وأسس يقوم عليها ذلك النظام.

فالفصل بين أشكال الحكم وأنظمته، وبين المبادىء التي يقوم عليها النظام، فصل غير واقعي والحكومة الإسلامية ـ بدورها أيضاً ـ تبتنى على الإيديولوجية الإسلامية بشكل عام، وعلى مجموعة من المبادىء التي يمكن اعتبارها أُسساً مباشرة دستورية، لنظرية الحكم وشكله في الإسلام بحيث لا يمكن الفصل بين تلك الأسس وبين النظام السياسي للإسلام كما لا يمكن فهم أبعاد هذا النظام السياسي من دون فهم تلك الأسس والمبادىء. من هنا يستبطن هذا البحث ثلاث نقاط مهمة:

النقطة الأولى: مبادىء الحكم في النظرية الإسلامية.

النقطة الثانية: شكل الحكم في النظرية الإسلامية وخصائص هذا النظام الذي نسميه بـ «الحكومة الإسلامية».

النقطة الثالثة: صلاحيات الحاكم ومسؤولياته في الحكومة الإسلامية.

أسس الحكم

أما المبادىء، فيمكننا أن نستعرض عدة مبادىء نعتبرها أسس الحكومة الإسلامية التي لا بد وأن تنطلق من خلالها، وتسعى إلى تجسيدها في واقع حياة المسلمين.

وهنا اقتصر في استعراض هذه المبادىء على أسس ومبادىء ثمانية للحكومة الإسلامية:

الأساس الأول: إن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان لكي يكون خليفته في الأرض من خلال تجسيد القيم التي يؤمن بها الإسلام، ونظرية الحكم تبتنى على تلك النظرة إلى الإنسان ﴿وَإِذ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1].

فهذه الآية تؤكد المبدأ الأول الذي ترتبط به نظرية الحكم في الإسلام، وتقوم على أساسه، والإنسان ـ في النظرية الإسلامية وفي المفهوم الذي يطرحه القرآن ـ لا بد وأن ينظر إليه كخليفة لله، مسؤول عن عمران الأرض بما يريده الله سبحانه وتعالى، وإقامة الحياة البشرية والإنسانية فيها على أساس الاستخلاف.

ونظرية الحكم ترتبط بمبدأ الخلافة ـ خلافة الإنسان ـ وتقوم على أساس هذه النظرية. وأي نظام سياسي لا يؤمن بهذه النظرية لا يمكنه أن يقوم بإدارة حياة الإنسان، لأن هذه الإدارة لا بد وأن تكون بالشكل الذي يريده الله سبحانه وتعالى لخليفته في الأرض.

الأساس الثاني: إن البشر كلهم ـ على اختلاف جنسياتهم وقومياتهم وأعمالهم وعناوينهم ـ يعتبرون متساوين أمام الله، وكلهم عباد الله، لا تميز لأحدهم على الآخر، ولا يحق لأحدهم أن يخضع الآخرين لرأيه ولحكمه، ولا يوجد امتياز إلاّ على أساس الإرتباط بالله ـ سبحانه وتعالى ـ وعلى أساس التقوى.

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1] ويقول الإمام أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام): «**لا تكن عبداً لغيرك وقد جعلك الله (خلقك الله) حراً**».

الأساس الثالث: إن الرابطة التي يعتمدها الإسلام ويؤمن بها وعلى أساسها يفسر معنى المجتمع والجماعة البشرية، هذه الرابطة تنحصر في أمر واحد، وهي رابطة الأخوة في الدين والعقيدة، من هنا لا يكون للقوميات والجنسيات المتنوعة والطبقيات والأحساب والأنساب موقع في النظرية الإسلامية.

فالجماعة البشرية والمجتمع الإسلامي تعرف وتحدد بهذه الرابطة فقط، وهي الأخوة في الدين والإيمان والإسلام، و «**لا فضل لعربيٍّ على أعجمي إلا بالتقوى**».

الأساس الرابع: مبدأ الحرية الدينية أو الحرية الفكرية، في الإسلام تعني أنه «**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ**»[2]. وهذا المبدأ أيضاً يؤكد على أساس من أسس الحكم السياسي للإسلام. ويراد بالحرية الفكرية أو الحرية الدينية في هذا المبدأ أن العقيدة الإسلامية التي جعلت هي الأساس، أو هي الرابطة الوحيدة والمشخص الوحيد لهوية الجماعة الإسلامية وللمجتمع البشري ـ من منظور الإسلام ـ إنما تقام على أساس المنطق والعقل والفكر السليم، ولا تقام على أساس الإكراه، أو على أساس التزييف والتضليل، كما تمارسه المجتمعات غير الإسلامية. والإسلام يمتلك من القوة والمنطق والدليل ما يجعل هذا المنفذ مفتوحاً لكل إنسان، ويدعو الناس جميعاً على أساس هذا المنطق وعلى أساس الأدلة المتنوعة التي تكفي لبيان الهدى والرشد للناس جميعاً. فلا حاجة بعد ذلك إلى إعمال الضغوط، أو محاولة إخضاع الناس للدين، وإكراههم على الدين بأساليب لا موضوعية.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

فلا إكراه في الدين بعد أن قد تبين الرشد من الغي. إلاّ أن هذا لا يعني أن يفسح المجال لمحاولات التضليل والتحريف المضاد مطلقاً، فلا بد أن لا تختلط هذه الحقيقة وهذا الأساس مع شيء آخر ربما يثار بوجه النظرية الإسلامية بشبهة أن الحكومة الإسلامية تقمع الأفكار والأيديولوجيات الأخرى. فإن الإسلام في الوقت الذي يعترف بأنه لا إكراه في الدين لا يدع مجالاً ـ في المجتمع الإسلامي وفي الحكومة الإسلامية ـ للتضليل وللتحريف والتشويه للحقائق. فكل أولئك الذين يحاولون تضليل الناس والوقوف بوجه المنطق والحق الذي يؤمن به الإسلام، هؤلاء لا مجال لهم ولا حرية لهم في المجتمع الإسلامي. لأن هذه محاولات هدم ـ محاولات اعتماد الحرية الفكرية والحرية الدينية ـ فكل ألوان التضليل والتحريف، والاستعباد العقائدي بأساليبها المعقدة الخبيثة في هذا العصر يمنع عنها الإسلام، ويحاول أن يقف بوجهها بشدة، وربما يضطر ـ في بعض الحالات ـ أن يقمع هذه البؤر التي قد تستغل من قبل أعداء الدين للتضليل على الناس وعلى أفكارهم.

ومن هنا نستطيع أن نقول: أن انتشار الحرية ـ حرية العقيدة والفكر ـ التي منحها الإسلام كان من أهم عوامل تحرر الإنسان في التاريخ. وكان للإسلام الدور الأكبر في تحرير عقول البشر من الاستعباد الفكري والجاهليات والخرافات التي طالما قيدت بأغلالها عقول البشر وشوهت فطرتهم السليمة، فالإسلام هو المحرر الحقيقي لعقول الناس من الأوهام والأباطيل وإرجاع هذه العقول إلى الفطرة السليمة وإلى المنطق، وإلى العقل.

الأساس الخامس: إن الولاية والحكم لا يكون إلاّ لمن له حق الطاعة على المحكوم، وحق الطاعة على المحكوم لا يمكن أن يكون إلاّ على أساس الخلق والإنعام والملك الحقيقي للأشخاص على تفصيل واختلاف في الحيثية التي هي المصدر الحقيقي لهذا الحق.

وهذا هو الذي يجعل نظرية الحكم في الإسلام تؤكد على أن الحاكمية لا يمكن أن تكون إلاّ لله وحده.

هذه الحقيقة ـ التي تطلق في الآيات الكريمة، وتطلق في الثقافة الإسلامية كمسلَّم من المسلَّمات ـ تقوم على هذا الأساس، فالله سبحانه وتعالى هو الوحيد الذي يمكن أن يحكم على العباد وينفذ حكمه على الناس. لأن الله هو المولى الحقيقي للناس، ولا توجد مولوية لغيره إلاّ إذا كانت مستندة وراجعة إليه وإلى أمر من الله سبحانه وتعالى. لأن الحكومة تعني نوعاً من المولوية والنفوذ والمولوية لا تكون إلاّ على أساس الخلق أو الملك أو النعمة والأنعام الذي يستحق على أساسه الشكر من المنعم عليه.

وقد جاءت الآيات التالية تؤكد هذه الحقيقة ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إلاّ لله أَمَرَ ألاّ تَعْبُدُوا إلاّ إِيَّاهُ**﴾[1]، ﴿**أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَآءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ**﴾[2]، هنالك الولاية لله الحق.

وهذا الأساس وهذا المبدأ يؤدي بنا وبالنظرية الإسلامية إلى أن ترفض ولاية أي أحد على أي أحد إلاّ إذا كانت تلك الولاية والحكم مستندة إلى الله سبحانه وتعالى، أو إلى تعيينه ونصبه الذي بحسب الحقيقة ولاية لله وإطاعة لأمره.

وهذا يعني أن مبدأ الولاية ومبدأ الحاكمية في الإسلام، لا بد وأن يكون من الأعلى دائماً، من قبل المولى الحقيقي، من قبل الله سبحانه وتعالى، وأية ولاية أو حاكمية أخرى تكون مرفوضة إذا لم تكن مستندة إلى المبدأ الأعلى، وهذا هو جوهر وروح فكرة النصب والنص التي تؤكد عليها نظرية الفقه الإمامي والمعتقد الإمامي.

فالتأكيد على ضرورة النصب أو النص بمسألة الولاية والإمامة يأتي من خلال هذه القاعدة العقلية، التي يدركها العقل العملي أيضاً، والتي يؤكد عليها القرآن الكريم.

وحيث أن الإسلام والنظرية والفلسفة الإسلامية تبتنى على أساس الإيمان

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٤٠.

(٢) سورة الشورىٰ، الآية: ٩.

بالله وعلى أساس الإيمان بوجود الخالق والمبدأ الأعلى. من هنا لا بد وأن تكون الحكومة والولاية والحاكمية مستندة إلى هذا المبدأ الأعلى، وهنا ترتبط الفلسفة العملية والاجتماعية بالفلسفة النظرية والعقيدة الإسلامية وهي عقيدة التوحيد.

الأساس السادس: إن الولاية والحكومة والحاكمية في الإسلام يمكن أن تكون بأحد مستويين:

المستوى الأول للولاية: الولاية الكبرى والتي تعني الإشراف المطلق من قبل الله سبحانه وتعالى على البشرية من خلال إنسان معين، ويتمثل هذا اللون من الولاية في ولاية الأنبياء والأوصياء المعصومين.

ولهذا المستوى من الولاية خصائص. منها:

- إن الولاية في هذا القسم تكون نيابة وخلافة خاصة مباشرة من قبل الله سبحانه وتعالى على البشر.

- إن الولاية في هذا القسم تكون ولاية مطلقة تشمل كل أنحاء وجود الإنسان وكل أبعاد وجوده.

- لزوم أن يكون الولي معصوماً، لأن هذه الولاية، تعني الحجة من قبل الله في كل شيء، في العقيدة، في التشريع، في التنفيذ، فهذا الولي المتميز بهذا اللون من الولاية لا بد أن يكون معصوماً، ومن هنا جاءت فكرة العصمة وعقيدة العصمة، عصمة الأنبياء والأولياء في الفكر الشيعي الإمامي.

إن الولي بهذا المعنى الخاص ـ الولي المباشر ـ يتحمل مسؤولية ضخمة في تاريخ الإنسان، مسؤولية صنع الإنسان، لا الإنسان الفرد الذي يعيش في زمانه هذا الولي، بل صنع الإنسان في التاريخ أيضاً، وربطه بعالم الغيب من الناحية الفكرية والروحية والاجتماعية والواقعية.

- إن الولي بهذا المعنى ربما يبقى ولياً حتى بعد وفاته، لأن ولايته تمتد إلى الأجيال من بعده ـ كما في ولاية النبي(ص) والأئمة المعصومين ـ فولايتهم ولاية ممتدة مع عمر البشرية.

ـ إن هذه الولاية لها معنى آخر أيضاً، أو لها بُعد وجانب آخر، وهو أن الولي ـ بهذا المعنى العام وبهذا المعنى المباشر من قبل الله سبحانه وتعالى ـ سوف يجسد حقيقة أخرى من الحقائق التي تؤمن بها الفلسفة الإسلامية والعقيدة الإسلامية. إن هذا الولي هو مركز الاتصال بين عالمي الغيب والشهادة في حياة الإنسان. فإن عالم الشهادة وعالم الإنسان لا بد وأن يكون بينه وبين عالم الغيب حبل ممدود ومتصل بين السماء والأرض، بين الغيب والشهادة. لأن الله سبحانه وتعالى عندما خلق الخلق لم يخلقهم ليتركهم سدى، بل هو يمارس ويباشر تربية هذا الخلق وهدايته وتوجيهه لكي يكون خليفته في الأرض. فلا بد أن يكون هنالك اتصال حقيقي مجسد بين العالمين، بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وهذا الإنسان يمثله النبي أو الإمام الوصي المعصوم، الذي لا بد وأن يكون في كل آن، في كل زمان في الأرض، (لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها) وهذا أيضاً من جملة الأسس والخصائص التي يؤمن بها الفكر الإمامي في مسألة الولاية بالمستوى الأول.

المستوى الثاني من الولاية: القيادة الاجتماعية لحياة المسلمين وإدارة حياتهم اجتماعياً وسياسياً، وإقامة الشريعة، وإقامة العدل والقسط في حياة المسلمين. وهو الذي يدّعي الفكر الشيعي الإمامي ثبوته للولي الفقيه الجامع لشروط الولاية في عصر الغيبة (أي الغيبة الكبرى).

وهذه الولاية أيضاً لها خصائص. منها:

١ ـ إنها جزء وجانب من تلك الولاية الكبرى المتمثلة في المعصوم في كل زمان.

٢ ـ إنها نيابة عامة ـ لا نيابة خاصة ـ ضمن شروط ومواصفات. إذ أن المعصوم لم يعين في فترة الغيبة الكبرى شخصاً معيناً يكون وكيلاً أو ولياً عنه بالخصوص في هذه الفترة من حياة الأمة الإسلامية. وإنما وضع شروطاً إذا تمت هذه الشروط في شخص والتي على رأس هذه الشروط الفقاهة واستيعاب الإسلام والتقوى والكفاءة، حينئذ تتمثل هذه القيادة والولاية فيه.

٣ ـ إن الحاكم الإسلامي ـ بهذا المعنى الثاني ـ لا يكون مشرعاً، بل يكون

منفذاً لشريعة الله، ومجسداً لقيم الشريعة الإلهية، ومجسداً لأهدافها في حياة الناس. ولا يمكن بأي وجه من الوجوه أن يكون هو المشرِّع كما كان في المستوى الأول.

٤ ـ إن الحاكم الإسلامي ـ في هذا القسم أيضاً ـ لا بد وأن يكون في مجمل شروطه ومواصفاته أفضل الناس، وأكثرهم تجسيداً للرسالة ولقيم الرسالة الإسلامية وتمثيلاً لخلافة الإنسان لله في الأرض وشاهداً على مسيرة الاستخلاف (خط الشهادة).

٥ ـ إن الحاكم الإسلامي ـ أيضاً في هذا القسم الثاني من القيادة والحاكمية ـ لا بد وأن يكون عمله وممارسته القيادية في المجتمع الإسلامي وفي الأمة الصالحة قيادة يشارك فيها الأمة الصالحة.

ولا تكون هذه القيادة بعنوان التأمر والإمرة على المسلمين، وإنما تكون بعنوان الخدمة والتطبيق للقيم التي جاء بها الإسلام. فليست هذه الحكومة أو القيادة قيادة إمرة وتأمر، وإنما قيادة خدمة المؤمنين وإقامة العدل والقسط في حياة الناس، وخدمة العقيدة، وخدمة الرسالة.

ومن هنا لا بد وأن يكون شكل الممارسة منسجماً مع هذا المبدأ ومع هذه الخصيصة من خصائص القيادة الإسلامية.

٦ ـ ومن مستلزمات هذه الخصيصة الأساسية وهذا المبدأ ـ على ما سنشير إليه في شكل الحكم ـ أن يوفر الحاكم الإسلامي القناعة التفصيلية للنخبة الصالحة من أبناء الأمة بممارساته القيادية والاجتماعية. ولو من خلال المشورة والاستشارة المتواصلة مع هؤلاء لكي يكون التحرك القيادي، وتحرك الحكومة الإسلامية من خلال حركة الأمة الصالحة.

الأساس السابع: ومن الأسس التي لا بد أن يشار إليها أيضاً ضمن مبادىء الحكم، إن الأمة الصالحة مسؤولة عن إقامة العدل والقسط في الحياة، وعن مبايعة ولي الأمر، فإن من أصول الفكر السياسي في الإسلام، البيعة، والمبايعة مع ولي

الأمر أي المنصوب من قبل المبدأ الأعلى بشكل خاص، أو من قبل وليه بشكل خاص، أو بالشكل العام ضمن الشروط والمواصفات وكما يسمى عند الفقهاء بالقضية الحقيقية. ولا نقصد بالبيعة جانبها الشكلي والصوري وإن كان ذلك أيضاً محموداً ولازماً وإنما نقصد بها لزوم الطاعة لتمكين هذا القائد أو الحاكم الإسلامي لكي يقوم بدوره القيادي في إقامة الحق والقسط في الحياة. ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾(١). والناس من أجل أن يقوموا بالقسط لا بد وأن يبايعوا وأن يهيئوا للقائد المنصوب من قبل الله ـ سبحانه وتعالى ـ فرصة إقامة هذا القسط، وذلك لا يكون إلاّ من خلال المبايعة وإقرار الطاعة.

الأساس الثامن: إن للأمة الصالحة دور الرقابة والإشراف على الحكومة الإسلامية وعلى الحكم الإسلامي من هذا النوع ـ النوع الثاني من الحكومة والقيادة.

فإذا لاحظت منه خطأ في مقام التطبيق، عليها أن تقوم هذا الحاكم وتقدم له ما يحتاج من النصح والمشورة، وعلى الحاكم الإسلامي، أن يلتزم بذلك ويستفيد من مشورة الأمة الصالحة. والآيات القرآنية التي تؤكد على الشورى والمشورة ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾(٢) و﴿شَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾(٣). تؤكد على هذا المبدأ.

هذه هي أهم المبادىء والأسس لنظرية الحكم وشكله في الإسلام.

شكل الحكم

وأما الموضوع الآخر الذي هو الأهم، وهو شكل الحكم ونظام الحكومة الإسلامية. فنستطيع على ضوء المبادىء المتقدمة أن نستخلص شكل الحكم الإسلامي من خلال خصائص عديدة وكما يلي:

---

(١) سورة الحديد، الآية: ٢٥.
(٢) سورة الشورىٰ، الآية: ٣٨.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

الخصيصة الأولى ـ إن القيادة الإسلامية لا بد وأن تأتي بتعيين من أعلى أي من قبل المولى الحقيقي وهو الله سبحانه وتعالى أو وليه وهذا يعني أن شكل الحكم في الإسلام شكل الاستخلاف والنيابة عن ولي الأمر ـ وهو الإمام المعصوم في معتقدنا ـ وهذه الخصيصة تعطي ربانية الحكم وارتباط القيادة بالله سبحانه وتعالى. لأنه خليفة الله في الأرض أو خليفة خليفته.

ومن هنا نستطيع أن نشير إلى أن ما ورد في مصطلح الفقه الإسلامي من التعبير عن الحاكم الإسلامي بالخليفة، ليس هذا الاصطلاح اصطلاحاً جزافاً واعتباطاً، بل شكل الحكم الإسلامي يستبطن مبدأ الخلافة، خلافة الله المتمثلة في النبي أو خلافة ولي الله وإمامة أو قيادة ذلك الشخص الذي قد عينه النبي أو الوصي بشكل خاص، أو من خلال الشروط العامة والنصب العام بنحو القضية الحقيقية.

إذاً فهناك خلافة عن الله سبحانه وتعالى، وشكل الحكم وخصيصة الحكم الإسلامي نظام الخلافة، بوصفها مشيراً إلى خصيصة الربانية والارتباط بالله وخلافته في شكل الحكم الإسلامي.

الخصيصة الثانية: خصيصة النيابة العامة عن المعصوم في عصر الغيبة، فالنيابة عن خليفة الله في عصر المعصوم نيابة عامة للفقهاء الأكفاء الأتقياء سواء اشترطنا في ذلك انتخاب الأمة شرطاً آخر ـ كما قد يدعى ذلك ـ أم لا، وهذه الخصيصة لشكل الحكم تتضمن خصيصة ارتباط الحاكم بالمعصوم، فالحاكم الإسلامي لا بد وأن يكون مرتبطاً بالمعصوم. إما ارتباطاً خاصاً من خلال النصب والتعيين الخاص كما كان في وكلاء الإمام الحجة في عصر الغيبة الصغرى وإما من خلال النصب العام، ومن خلال التعيين العام كما في عصر الغيبة الكبرى.

وهذا هو معنى ما اشترطه الفقه الإمامي من لزوم النص في الحاكمية والولاية، وأدلة هذا النصب العام في عصر الغيبة للفقيه الكفوء العادل ـ ولاية الفقيه ـ أدلة متنوعة متروكة للبحوث الفقهية.

الخصيصة الثالثة: خصيصة مشاركة الأمة في تشخيص الولي، لأن الولاية ـ

حتى النصب العام والقضية الحقيقية ـ بحاجة إلى أن تتعين في مقام التجسيد والتنفيذ في شخص معين أو أشخاص معينين. فإن هذه القضية لا يمكن أن تبقى قضية حقيقية ـ كما يقول علماء الأصول ـ بل لا بد وأن تتجسد في مجال الفعلية في شخص أو أشخاص معينين. وهنا توجد عدة نظريات في كيفية تشخيص ولي الأمر وللأمة ـ في كل هذه النظريات على اختلافها ـ حق المشاركة الحقيقية إن لم يكن على مستوى الانتخاب والتعيين، فعلى الأقل على مستوى التشخيص لهذا الولي. وأنه يتميز بكل تلك المواصفات والشروط التي لا بد وأن تكون في الولي العام في عصر الغيبة الكبرى. وهذا لون مهم أيضاً من مشاركة الأمة في تعيين الولي والحاكم ولكنه يختلف عن مصطلح الانتخاب المعروف في الأنظمة الديمقراطية الحديثة، في أن رأي الأمة ونظرها يكون هنا كاشفاً وإخبارياً لا إنشائياً وهناك آثار ونتائج تختلف فيها النظرية الديمقراطية عن هذه النظرية وأهم هذه الفوارق كما يلي:

١ ـ إن رأي الأمة أو الأغلبية في هذه النظرية يكون كاشفاً عن الحاكم ولا يكون معيناً ولا يكون الحاكم مفوضاً من قبلهم في حكومتهم بل هو مسؤول مكلف من الله بذلك. غاية الأمر في صورة عدم تشخيص الأمة ورجوعها إليه قد يسقط عنه هذا التكليف لعدم توفر القدرة على ممارسته.

٢ ـ إن الأفراد الناخبين في هذه النظرية لا يكون لهم حق إعمال رغبتهم وأذواقهم أو مصالحهم الشخصية، إذ ليس هم أصحاب الولاية لكي يعطوها ويفوضوها لمن يحبون وإنما هم لا بد وأن ينطلقوا في ذلك من تكليفهم الشرعي أيضاً، في الفحص والتحري عمن جعلت له الولاية عليهم من قبل الله سبحانه وتعالى. وطبقاً للشروط والمواصفات الموضوعية المقررة في النظرية التي شرحناها آنفاً، فليست مسألة الحكومة والحاكم متروكة إلى أهواء الناس وأذواقهم ـ كما في النظرية الديمقراطية ـ لكي يترتب عليه ما يترتب في الأوضاع الديمقراطية، من المفاسد والسلبيات والمفارقات الفظيعة في جمع الأصوات وشراء الآراء في المعارك الانتخابية المتعارفة اليوم.

٣ ـ بالإضافة إلى الموضوعية التي أشرنا إليها، تكون عملية انتخاب المرجع والولي ـ بمعنى تشخيصه ـ متصفة بالأمانة والصيانة الذاتية لأن المنتخب ينطلق في ذلك من تشخيص تكليفه الشرعي وإطاعة خالقه وعبادته فهو ملزم من خلال إيمانه بالله سبحانه وتعالى، بالتحري الدقيق والالتزام بالشروط والتعاليم المشرعة من قبل الله بهذا الصدد فلن تبتلى الانتخابات بهذا المعنى بالتأرجح يميناً وشمالاً كما هي في الأنظمة الديمقراطية، بل تتركز في دائرة ضيقة محدودة جداً. لأن الأمة إذا ربيت على التصدي لتحري الشروط الموضوعية سوف تكون النتائج متقاربة ومتطابقة غالباً لسهولة تشخيصها فيمن يتمتع بها بعد وضوح تلك الشروط والمواصفات.

٤ ـ ومن أهم الفوارق أن الانتخاب هنا لا يكون عملية النصب والتعيين والتفويض لكي لا يكون الرجوع عنه إلاّ بعد انتهاء المدة مثلاً أو غير ذلك، بل عملية تشخيص لشروط الولاية الشرعية، فكلما اختلف نظر المقلّد ورأى أن من كان يجد فيه الشروط الموضوعية للولاية غير واجد لبعضها أو لجميعها فينتهي تشخيصه بالنسبة إليه، وهذا يعني أن مشاركة الأمة في تشخيص ولي الأمر ثابتة حدوثاً وبقاءً، وأن الأمة لها الإشراف التشخيصي على ولايته وأن الولي ملزم بالتجسيد الدقيق، لكل تلك الشروط الموضوعية الصعبة الدقيقة التي عينها الإسلام لولي الأمر، فلا يمكنه الانفلات منها وتجاوزها وإلاّ سقط طبيعياً عن الصلاحية للولاية وهذه من أهم الفوارق بين الطريقتين.

٥ ـ ومن جملة الفروق إن هذا النوع من الانتخاب باعتباره معتمداً على مبدأ الطاعة لله وأداء التكليف الشرعي وإبراء الذمة منه يستبطن لا محالة مرتبة من الانشداد والتفاعل والارتباط المعمق والممتد والمستوعب بين القائد والمقود ـ الناخب والمنتخب ـ بما لا يمكن أن يتوفر مثله في الأنظمة الديموقراطية المقارنة.

هذه أهم الفروق وربما بقيت فروق أخرى أيضاً لا مجال للتعرض لها. وهناك نظريتان أخريان فقهيتان في قبال هذه النظرية، أي أن الولاية تكون لكل فقيه، غاية الأمر أن الأمة تشخص من له الولاية بتشخيص شروطه المقررة شرعاً

وهما:

الأولى ـ نظرية تبناها بعض الفقهاء الأعلام أخيراً، من أن الثابت بأدلة ولاية الفقيه مجرد الشأنية للولاية لدى الفقيه الكفوء العادل، وأما فعلية تلك الولاية فبحاجة إلى انتخاب الأمة والشورى بحيث يكون للانتخاب دور الإنشاء وتفويض زمام الأمر وولايته إليه.

الثانية ـ ما يمكن أن يدّعى من أن تشخيص الولي من بين الفقهاء الواجدين لشروط الولاية جميعاً، يكون بيد الفقهاء أنفسهم أيضاً فعليهم أن يختاروا واحداً من بينهم إن رأوا ذلك أو يجعلوها في دائرة من الفقهاء.

وتفصيل الحديث عن أدلة كل واحدة من هذه النظريات ومناقشة ما يمكن مناقشته منها متروك إلى محله من علم الفقه.

الخصيصة الرابعة: إن القيادة بهذا المعنى الثاني، وفي عصر الغيبة الكبرى والتي سميناها بالنيابة العامة، والقيادة الاجتماعية العامة من قبل الإمام المعصوم ـ رغم ما يتصور، أو قد يثار بإزائه من تصور ـ إن هذه الخصيصة تجعل القيادة الإسلامية محصورة في دائرة خاصة، وهي دائرة العلماء والفقهاء، ومن هنا ينفذ النافذون الذين يريدون أن يثيروا على النظرية الإسلامية في الحكومة شبهة الاستبداد والدكتاتورية أو الطبقية، لا بد أن نقول أنَّ هذه الولاية وهذا الشكل من نظام الحكم في الإسلام يمتلك خصيصة الصيانة الذاتية على مستوى الحاكم والمحكومين معاً تنفي كل تلك الأخطار المحتملة أو المثارة لأن القيادة الإسلامية ـ بهذا الشكل الذي أشرنا إليه ـ تمتلك عامل تجعلها مصونة من الانحراف لدرجة كبيرة جداً. وهذه العوامل عديدة، بالالتفات إليها يظهر كيف أن هذه القيادة في أكثر الأحوال، ليست قيادة يمكن أن تتسرب إليها الأهواء والانحرافات والاستبداد والتلاعب بالمقدرات.

منها ـ صعوبة الشروط اللازمة لولي الأمر في عصر الغيبة الكبرى. فإن هذه الشروط ليست مما يمكن أن تتوفر لكل أحد بل لا يتحقق إلاّ للأوحدي الأمثل الأصلح من الناس الذي يتلو المعصومين في المنزلة العلمية والتقوائية

والاجتماعية.

ومنها ـ تشخيص أن تلك الشروط بيد الناس. ولا يمكن لمن لا تتوفر لديه هذه الشروط أن يتلاعب على الناس فيشخصها الناس فيه من دون أن تكون لديه، لأن هذه الشروط نابعة من صميم القيم المعنوية والربانية التي يصعب تظاهر إنسان بالتحلي بها فترة طويلة دون أن تكون فيه، كما أن تلك القيم إذا ما توفرت في إنسان رسالي قادته لا محالة إلى الصلاح والهداية والتجرد عن كل الأهواء والمصالح المادية بصورة تلقائية.

ومنها ـ إن هذه الشروط الرسالية الخاصة للولي، لا بد وأن تكون ميدانية وواقعية، أي من خلال أداء من له صلاحية الولاية العامة لدوره الحقيقي الرسالي في الأمة، المعبر عنه بخط الشهادة على الرسالة وصيانتها وصيانة الأمة من الانحراف عنها، عملياً وميدانياً بحيث يكون هو أيضاً صانعاً لواقع الأمة الرسالية، أو مساهماً في صنعه، وهذا يعني أن القيادة الإسلامية ذات صفة واقعية، ومثل هذه القيادة تكون مصونة عن النفوذ والتسلل إليها من قبل المتلاعبين والمنحرفين عادة، وهذا هو الذي يفسر لنا أمانة ونقاء خط المرجعية والروحانية في تاريخنا الإسلامي، منذ مئات السنين وعدم تلوثها رغم كل ما مني به في فترات النهوض أو الضمور، وعدم انجرافها مع أعداء الإسلام كما شهد بذلك العدو والصديق.

الخصيصة الخامسة: الصفة الواقعية والعملية للقيادة الإسلامية بمعنى أن القائد الإسلامي هو ذلك الشخص الذي ساهم فعلاً في صنع الأمة الرسالية، وكان جزءاً من خط الأنبياء والأئمة ووارثاً لهم، لا في العلم والتقوى والكفاءة فحسب بل وفي أداء دور الشهادة الحقيقية على الأمة ورسالتها، من خلال تصديه الميداني لذلك، ومن هنا يكون ولي الأمر والحاكم في النظرية الإسلامية قائداً يعززه الواقع الميداني للأمة الرسالية، لأنه صانع تلك الأمة أو مساهم في صنعها، وليست القيادة منحة تعطى لشخص هو أجنبي عن واقع الأمة أو رسالتها بمجرد التصويت أو الانتخاب كما يصنع في الأنظمة الديموقراطية، فيتولى الناس أشخاص ربما كانوا بعيدين كل البعد عن الحياة الاجتماعية للناس وجملة منهم كانوا قبل ذلك

يعيشون بمعزل عن تحمل كل مسؤولية إنسانية، فضلاً عن الاجتماعية، وإنما جاءت به الآراء والانتخابات المزيفة إلى الحكم لأغراض وأهواء شركات أو أحزاب أو طبقات خاصة في المجتمع أرادت ذلك فتلاعبت في كيفية الارتقاء به إلى منصة الحكم.

وهنا يبرز الالتقاء العضوي بين خط الشهادة وخط الولاية في النظرية الإسلامية للحكم، والذي هو من أروع فصول هذه النظرية وأمتن خصائصها. فلا يمكن لولي الأمر أن يكون خارجاً عن هذا الخط لكي يمكن أن يتاح لمن لا يكون أميناً على الرسالة أن يقفز إلى الحكم الإسلامي الصحيح فيستولي على رقاب العباد والبلاد، ومن هنا كانت النظرية الشيعية في الحكم تقف دوماً ـ وعبر تاريخ انحراف القيادة الإسلامية بعد النبي(ص) ما عدا بعض الفترات القليلة ـ بوجه كل أولئك الظالمين الذين كانوا يدعون لأنفسهم الخلافة على المسلمين تحكماً وادعاءً وظلماً وطغياناً وهم لم يكونوا يتمتعون بأدنى شرائطها. وهذه النظرية المتميزة الفريدة في شكل الحكم السياسي ـ أعني نظرية الولاية ـ هي التي كلفت الشيعة ما كلفتهم عبر التاريخ الطويل من المعاناة السياسية وتحمل الظلم والاضطهاد والمحاربة والتصفية من قبل الظالمين سواء الغاصبين زوراً لمنصب ولاية الأمر داخل جسم الأمة الإسلامية أم المستعمرين الغازين الذين نفذوا إلى بلاد المسلمين في القرون الأخيرة.

ولم تكن حالات التقية والتكتم والتشريد والتهجير، التي كانت تنتاب هذه الطائفة من المسلمين، بعد فترات المعارضة والمواجهة الدموية مع الظالمين، إلاّ تعبيراً تاريخياً عن مدى تمسك هذه الطائفة بنظريتها هذه في الحكم وولاية الأمر، وإيمانها المعمق بخطورة هذه النظرية، وكونها أساساً أولياً بل أهم أساس من أسس الإسلام ودعائمه، التي بها تقوم سائر دعائمه وأركانه حتى جاء في الروايات: «وما نودي بشيء كما نودي بالأمانة».

وهكذا لا بد وأن يكون الحاكم الإسلامي وولي الأمر، شاهداً على الأمة؛ ممارساً لدور شهادته عليها، ذلك الدور الخطير الذي يتحمله كل الأنبياء

والأوصياء والعلماء في صيانة الأمة الرسالية وحفظها، سواء استولوا على الحكم وتمكنوا من القيادة والولاية المباشرة أم لا.

الخصيصة السابعة ـ وهنالك بعد هذا وذاك خصيصة المرونة في الشغل الإداري لصيغة الحكم الإسلامي، التي يتبعها ولي الأمر في إدارته للأوضاع الاجتماعية، فإنه موظف بإدارتها ضمن حدين، حد ثابت لا يمكن تجاوزه وهو المستخلص من روح الإسلام وتعاليمه المنصوص عليها في كيفية إدارة الناس وأهدافها وقيمها وصيغها الثّابتة، وحد متغير يستمد شكله من المصلحة الزمنية، وما تقتضيه في كل مرحلة أو منطقة، وتقتضيه الخبرة الميدانية والتجربة الإسلامية، الصالحة في سبيل تحقيق تلك الأهداف والقيم، مستعيناً في ذلك بخبرة الفقهاء والعلماء الصالحين، ومستشيراً لأهل الحل والعقد من أبناء الأمة الرساليين، وهذا يقتضي ـ عادة ـ تشكيل لجان ودوائر مختلفة من أهل الحل والعقد والصلاح، من أبناء الأمة في مرحلة التطبيق، وإنجاز الإدارة السياسية الإسلامية، كل دائرة تتكفل جانباً من الجوانب التي تحتاج إليها الإدارة السياسية، ويكون لولي الأمر المباشرة والإشراف الكامل على كل تلك الدوائر، وهدايتها بما يضمن عدم الانحراف أو الخطأ أو الابتعاد عن الأهداف والطريقة المرسومة للأمة الإسلامية من قبل الإسلام في مسيرتها التاريخية الرائدة.

وهنا يتأكد ما أشرنا إليه سابقاً ضمن المبادىء، من ضرورة إشراك الأمة الصالحة، ميدانياً بل وتوسيع دائرة من يشترك بالفعل في تحمل مسؤولية الإدارة السياسية، بل اعتماد الجماهير العريضة حقيقة من خلال تربيتها رسالياً، وإعدادها وتوعيتها على تحمل مسؤولياتها التاريخية في إقامة العدل والقسط والحكم الإسلامي في الحياة. وهذا يعني أن أسلوب الممارسة الإدارية من قبل ولي الأمر لا بد وأن يكون بنحو تتجسد فيه بالتدريج هذه الخصيصة الأساسية وإلى هذا ينظر أدلة الأمر بالمشورة والشورى إذا استبعدنا ولايتها على نظرية الانتخاب بالمعنى الذي تفترضه بعض المذاهب الإسلامية.

وأما الحديث عن صلاحيات الحاكم ومسؤولياته في الحكومة الإسلامية

وهو الذي قد يعبر عنه في المصطلح الفقهي بـ (حقوق الراعي والرعية) فهذا ما نتركه إلى فرصة أخرى للبحث إن شاء الله تعالى والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

حركة الاجتهاد أمام قضية التطوُّر*

الفقيه السيد محمد حسين فضل اللّه

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد انطلقت حركة الاجتهاد في الشريعة الإسلامية في بداية العهود الإسلامية كحركة فكرية تستهدف فهم التشريع من مصادره الأصيلة على أساس من المعرفة الواسعة بالوسائل البيانية والعقلية المؤدية إلى وعي الإسلام في أحكامه العملية، وتحديد موضوعاتها في حدودها وآفاقها.. لأن هذه الحركة انطلقت ـ في الأساس، من فكرة وجوب المعرفة الثابتة بالنقل والعقل، فيما يتعلق بالعقيدة وبالعمل.. وقد شارك في نمو هذه الحركة الأوضاع الشاذة والظروف القلقة التي عاشها المسلمون في بدايات العهود الإسلامي وأواسطها، فقد واجهتهم الأحاديث المختلفة في الموضوع الواحد مما استدعاهم إلى التفكير في الأسس التي ترتكز عليها حجية الروايات الواردة عن النبي محمد(ص) أو عن غيره، بين اتجاهٍ يشترط العدالة، وبين اتجاه يكتفي بالوثاقة، وثالث يكتفي بخبر المسلم كيف كان. ثم انطلقوا يؤسسون القواعد التي تعالج قضية التعارض بين الروايات من حيث الترجيح بالمرجحات المختلفة التي يشتمل عليها الخبر في سنده ومضمونه، والأجواء المحيطة به. وهكذا دخلت هذه البحوث في موضوع الاجتهاد حيث أخذت لها مجالاً واسعاً فيه، لأن طبيعة البحث تفرض الاتجاه إلى بحث الأسس العامة للحجية، فكانت الأبحاث التي تتحدث عن حجية العلم وتفاصيلها بين العلم الإجمالي والتفصيلي باعتبارها القاعدة التي تنتهي إليها كل حجية انطلاقاً من الفكرة الفلسفية التي ترى أن ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات.. وعلى ضوء هذا كانت بداية البحوث التي اعتبرت أن البحث يجب أن يبدأ من نقطة الصفر، فيواجه الاعتراض بحجية القطع، لأن حجيته ذاتية نابعة من العقل أو

* محاضرة ألقيت في رابطة الشباب المسلم في لندن ١٣٩٨هـ.

الفطرة، ثم الشك في حجية كل شيء حتى تثبت حجيته فكانت القاعدة هي عدم الحجية في كل الظنون المتنوعة على أساس الآيات القرآنية التي قررت أن ﴿الظَّنَّ لاَ يُغْنِي عَنِ الحَقِّ شَيْئاً﴾[1] ونهت عن اتباع غير العلم كما في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾[2]. . وبدأ الفقهاء ـ بعد ذلك يدرسون إمكانية إثبات حجية بعض الظنون من خلال حكم العقل أو الشرع ومن هنا اختلفت النظرة إلى مصادر الشريعة، أو مصادر استنباطها تبعاً لاختلاف نتائج البحث في ثبوت حجية هذا الظن أو ذاك فاختلفت النظرة إلى الإجماع من خلال ذلك، بين رأيٍ يقول أنه دليل مستقل بنفسه ينطلق من الاعتراف الشرعي بما يشبه عصمة رأي المجمعين وبين رأي يقول أن قيمته تتحدر بمقدار يكتشف عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره، مما يجعله كاشفاً عن السنة، لا دليلاً مستقلاً بنفسه. . وهذا هو الاتجاه الذي سار عليه الاجتهاد الشيعي الذي لم يحترم الإجماع إلا من حيث دلالته، فلا قيمة للإجماع الذي لا يحمل هذه الدلالة. . واختلفت النظرة إلى القياس الذي هو (مساواة فرع لأصله في حكمه الشرعي) فكانت النظرة العامة لعلماء السنة، تقول بحجيته انطلاقاً من بعض الأدلة التي اعتبروها كافية في إثبات الحجية، ورأوا في هذا الدليل حلاً لمشكلة كثير من الموضوعات التي لم يرد فيها نص بخصوصه، مما يوقع المجتهد في حيرة، من أمر الحكم الشرعي المتعلق بها. . أما علماء الشيعة فقد رفضوا حجيته انطلاقاً من أحاديث أئمتهم أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين هاجموا القياس بعنف مؤكدين على أن السنة إذا قيست محق الدين. . ولم يروا في الأدلة التي اعتمدها علماء أهل السنة حجة مقنعة في هذا المجال، ولهذا لم يجدوا مبرراً للقول بحجيته على أساس القاعدة التي ذكرناها في بداية الحديث من أن كل حجة لا بد أن تنتهي إلى العلم، فإذا كان القياس مرتكزاً على الظن بالعلة التي يلتقي فيها الفرع بالأصل، فيدخل في القاعدة التي لا تعتبر الظن حجة بقول مطلق

---

(١) سورة النجم، الآية: ٢٨.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

فلا بد في حجيته من اعتراف الشارع به، وهذا مما لم يثبت. . مما جعل النتائج الشيعية لبحث القياس تقف على الاعتراف بحجيته فيما كان طريقه عقلياً وذلك فيما إذا كانت العلة قطعية أو منصوصة، وعدم الاعتراف بحجيته ما لم يكن دليله قطعياً. . وعلى أساس هذه القاعدة رفضوا حجية كثير من الأدلة الأخرى التي ذكرها علماء السنة كالاستحسان والمصالح المرسلة ما يقع في الوهم من استقباح شيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير/ السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة وعادة/ العبادة ما يقصده الشارع لَحِقَ الصلاة ما يقصده الشارع لنفع العباد وانتظام معايشهم وأحوالهم، خارج نطاق العلم.

وقد انطلق الاجتهاد ـ من خلال حاجته إلى فهم الكتاب والسنة ـ إلى التخطيط لدراسة اللغة العربية في علم النحو والبلاغة، كما استحدثوا بعض الأبحاث التي لم يبحثها علماء العربية وتوسعوا فيها حتى أصبحت علماً قائماً بذاته. . وقد أدى انطلاق التفكير في أسس الاستنباط إلى دخول التفكير المنطقي والفلسفي في ثقافة المجتهدين وفي عملية الاستنباط في أغلب الحالات مما ترك بعض النتائج السلبية على طريقة الفهم الفقهي للحكم الشرعي. . أما الحالات التي لم يتضح فيها وجه الحكم الشرعي سواء من ناحية عدم ثبوته بالأساس أو من ناحية عدم وصوله إلى المكلف ولو من ناحية ذاتية فقد اختلف المجتهدون في طبيعة الوظائف العملية التي يرجع إليها الشاك مقام ووضعوا قواعد متنوعة في هذا المجال، حققت للمكلف الشعور باليسر والسماحة والانسجام.

* * *

وهكذا تتابعت الأفكار وتنوعت وأفرزت كثيراً من الخلافات في مصادر التشريع ومناهج البحث مما جعل الاجتهاد يتخذ لنفسه دوائر متنوعة تبعاً للمذاهب الفكرية والإسلامية، واستطاع ذلك أن يبدع علماً جديداً إسلامياً هو علم أصول الفقه «الذي يبحث فيه عن القواعد التي تمهد لاستنباط الأحكام الشرعية الكلية أو التي ينتهي إليها في مقام العمل».

. . . وقد تحوّل الفكر الإسلامي ـ من خلال حركة الاجتهاد ـ إلى ثروة

تشريعية ضخمة تشمل كل جوانب الحياة وقضاياها المطروحة في تلك العهود، مما جعل الإنسان لا يشعر بأي فراغ قانوني في نطاق الأحكام الشرعية، لأن لكل واقعة يبتلى فيها، حكماً في الفقه الإسلامي مستمداً من المصادر الأصيلة للشريعة حسب قناعته بالمذهب وصاحبه، الأمر الذي أبقى للإنسان المسلم استقراره الداخلي وشعوره العميق بالوحدة الممتدة في كل مجالات حياته العامة والخاصة من الناحية الفكرية والعملية، فلم يعان من الازدواجية بين ما يؤمن به من عقيدة وبين ما يطبق في حياته من شريعة كما هو حال المسلم اليوم.

وقد لا نعدم الكثير من السلبيات داخل الحياة الإسلامية من خلال وجهات النظر في الأحكام الشرعية مما يجعل لكل واقعة عدة أحكام شرعية تبعاً لاختلاف آراء المجتهدين، وقد تحركت تلك السلبيات في عمق الذهنية المسلمة لتشارك في وضع الحواجز النفسية والعملية بين أتباع المذاهب تماماً كما هي القضية بين أتباع الأديان، وربما كان للأجواء السياسية المضطربة بعض الأثر في وجود ذلك كله.. وقد يؤكد ذلك ما نلاحظه من حدة الخلاف وشدة السلبيات في مجال الخلافات التي تنتهي إلى خلافات مذهبية في إطار العقيدة، بينما لا نجد هذا التوتر في الخلافات الفقهية المجردة مع وحدة المذهب، كما نلاحظ ذلك في الاختلافات بين السنة والشيعة بالمقارنة بين اختلاف الشيعة أنفسهم في الاجتهاد، وبين اختلاف السنة أنفسهم في إطار المذاهب الأربعة.

* * *

ولعل من بين الانحرافات البارزة في هذا المجال، النظرية التي تقرر أن أحكام الله تابعة لآراء المجتهدين، وأن كل مجتهد مصيب، فلا خطأ هناك، لأن حكم الله قد يتغير ويتبدل إلى ما يرتئيه هذا المجتهد أو ذاك مما يجعل للرأي الاجتهادي قداسة العصمة بحسب النتائج العملية في مقابل الرأي الذي يرى أن لله في كل واقعة حكماً يصيبه من يصيبه ويخطئه من يخطئه، وأن للمجتهد أجرين إن أصاب وأجراً واحداً إن أخطأ وربما شارك هذا الاتجاه في الاستسلام للرأي الاجتهادي من قبل المجتهد ومن قبل اتباعه نظراً للقداسة التي يمنحها هذا الرأي

لأصحابه. .

وسارت حركة الاجتهاد بين خطوط متعرجة آناً، ومستقيمة آناً آخر. . ولكن ذلك لم يحبس المسلمين في سجن ضيق، بل كانوا يتحركون في حرية بين الفقهاء فيما يأخذونه وفيما يدعونه دون أن يشعروا بحرج وضيق في اتباع هذا في هذا الحكم واتباع ذاك في حكم آخر. . حتى جاءت بعض الظروف الخاصة التي أدت ملابساتها إلى إغلاق باب الاجتهاد وتحريمه وحصر المذاهب الاجتهادية في المذاهب الأربعة، واعتبار ما عداها مخالفاً للإسلام، مما جعل الشريعة الإسلامية تتحرك في هذا الإطار، وتقتصر شرعيتها في نظر الحكم وأفراد الأمة على ذلك. . وقد وقف أئمة أهل البيت من خلال هذا التحديد خارج نطاق الشرعية والإسلام. . ووقف الفكر الشرعي الاجتهادي عن التحرك خطوة إلى الأمام لدى الغالبية من المسلمين من أهل السنة. . وأصبح البحث والنظر يتحركان في إطار فكر هذا المذهب. . وقد يخيل لبعض الناس أن اتخاذ هذا الموقف كان حماية للإسلام من تدخل العناصر الغريبة بعد فتح المغول للبلاد الإسلامية ودخولهم في الإسلام، مما قد يفسح المجال لدخول أحكام جديدة بعيدة عن روح الإسلام في داخل الشريعة من خلال حركة الاجتهاد. . ولكننا لا نوافق على هذا التبرير لأن الاجتهاد المتحرك الذي لا يقتصر على جهاز معين، ولا يخضع لرغبات السلطة كفيل بمنع ذلك وبإيقافه عند حده في حالة وجوده، وقد يكون للشروط الشرعية التي تعتبر العدالة في المجتهد، التي تمثل الاستقامة على خط الشريعة، أو الملكة النفسية التي تمنعه من الانحراف عن الخط، أثر كبير في تطويق السلبيات المحتملة في هذا المجال. . وعلى أي حال فإننا نعتبر هذا الإجراء نكسة كبيرة لحركة الاجتهاد الإسلامي، وعقبة صعبة أمام التقاء المسلمين على قواعد فقهية موحدة أو متقاربة مما كانت حركة الاجتهاد تتكفل بالوصول إليه في حال امتدادها واستمرارها، لأن حيوية أي نشاط فكري لا بد أن تفرض مثل هذا اللقاء في نهاية المطاف بطبيعة انطلاق التفكير أو تحديده في مصادر الشريعة ومواردها.

هذا ولم تقف حركة الاجتهاد لدى الشيعة الإمامية بل بقيت مستمرة في

حيوية وامتداد وعمق لأنهم يرون فيه الأساس لمواجهة المسؤولية الشرعية أمام حكم الله، لأن نسبة كل شيء إلى الله يمثل مسؤولية كبيرة تجعل الإنسان يعمل ليؤكد هذه النسبة بالشكل المباشر بالقطع الوجداني، أو بالشكل غير المباشرة بالحجة التي تنتهي في اعتبارها إلى القطع، أما من ناحية العمل، فلأن الطاعة والامتثال لله يتوقفان على معرفة حكمه عن حجة اجتهادية أو تقليدية. . مما يجعل الاجتهاد ضرورة دائمة للمجتهد والمقلد، لا سيما مع الرأي الغالب عندهم الذي يقول بعدم جواز تقليد الميت ابتداء، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنهم لم يروا في الجو ما يوجب إغلاق باب الاجتهاد، بل كانوا يعتبرون الظروف التي استدعت فتحه في البداية هي الظروف التي تقتضي استمراره، وأن الخوف من استغلال الاجتهاد من قبل المنحرفين للانحراف بالأحكام الشرعية عن خطها الأصيل، كان موجوداً في بداية العهد الإسلامي الأول فيما بعد النبي(ص) عندما كان علماء اليهود الذين دخلوا في الإسلام يعملون على تخريب المضمون الإسلامي من الداخل، مما اقتضانا جهداً كبيراً لمحاولة تنقية الحديث الإسلامي من الإسرائيليات. . وقد استطاع الاجتهاد الشيعي أن يحقق تقدماً كبيراً للفقه وأصوله بالمستوى الكبير الذي عاد فيه هذان العلمان من أكثر العلوم دقة وعمقاً وسعة وشمولاً.

وجاء العصر الحاضر وبدأ العلماء المسلمون من غير الشيعة يعيدون النظر في هذا الحظر الذي انتهى إلى إغلاق باب الاجتهاد، ويناقشونه ويتحركون في اتجاه إلغائه، من أجل مواجهة الحالات المعاصرة التي تتطلب اجتهادات جديدة تكتشف حكم الله وتحدد موقف الإنسان أمامه، ولم يضف هؤلاء العلماء جديداً إلى ما ذكره علماء الشيعة الأمامية في هذا الموضوع في مناقشتهم لقضية إغلاق باب الاجتهاد بل ركزوا على كثير من الجوانب التي أثيرت في هذا الموضوع. . وقد ساهم هذا التطور الجديد في انفتاح المسلمين على كثير من آراء الفقه الشيعي في مجالات الأحكام الشرعية حتى أدى ذلك إلى الأخذ ببعضها في القوانين الموضوعة في بعض الحكومات الإسلامية.

تلك هي بعض اللمحات التاريخية لحركة الاجتهاد الإسلامي وتطورها ـ ونحن الآن في محاولة جادة للوقوف مع حركة الاجتهاد المعاصرة من خلال الدعوة إلى التطور والانسجام مع واقع الحياة المعاصرة فيما تجدد من مفاهيم، وفيما تغير من أوضاع، مما قد يوجب ـ في نظر بعض المفكرين ـ إعادة النظر في كثير مما لدينا من أحكام ومفاهيم إسلامية ومحاولة تغييرها أو التوفيق بينها وبين حركة الواقع على أساس فكرة الاجتهاد، فهل يستجيب الإجتهاد لهذه النظرة وما مدى إمكانية هذه الاستجابة. . هذا ما نحاول الإجابة عنه بإيجاز.

* * *

قد نجد أمامنا اتجاهين في تصورنا لحركة الاجتهاد ومفهومنا له:

١ ـ الاتجاه الذي يعتبر أن قضية الاجتهاد تعمل على تجديد الإسلام وتجاوز أحكامه التي لا توافق روح العصر وذلك بالعمل على استيحاء روح الإسلام من خلال مفاهيمه العامة، وعدم الوقوف على نصوصه وهذا هو الرأي الذي يطرحه الكثيرون ممن وقفوا في حيرة بالغة بين واقع الحياة المعاصرة في متطلباتها ومعطياتها، وأوضاعها ومفاهيمها، وبين انتسابهم للإسلام وما يقتضيه ذلك من التزام بأحكامه ومفاهيمه، فهم لا يطيقون مواجهة هذه الحياة بالسلبية المطلقة التي تتمثل بالخضوع لمبادىء وأحكام تختلف عن طبيعتها، كما أنهم لا يريدون الابتعاد عن خطوات الإسلام في حياتهم فيعملون على أن يكتشفوا من خلال حركة الاجتهاد إسلاماً جديداً يتبدل ويتغير حسب تغير الأوضاع والظروف ليوافق كل حركة جديدة من حركات المجتمع الثورية والإصلاحية.

٢ ـ الاتجاه المعتدل الذي يرى في حركة الاجتهاد المعاصرة امتداداً لحركة الاجتهاد في الماضي ويتركز على فهم الأحكام الشرعية التي أنزلها الله على رسوله محمد(ص) من دون تغيير أو تبديل سواء في ذلك الوقائع المشتملة على نصوص خاصة، أو الوقائع التي لا نص فيها، فتقف في الحالة الأولى وقفة جديدة مع النصوص لا تتجمد أمام فهم العلماء السابقين بل تحاول أن تواجهها بفهم مستقل نابع من الثقافة الذاتية للمجتهدين، مرتكزة على القواعد الأساسية للفقه وأصوله

مما قد يلتقي بالفهم السابق وقد يبتعد عنه، ونقف في الحالة الثانية مع النصوص العامة التي تعرضت للقواعد العامة سواء في ذلك القضايا الفردية التي يتحرك فيها الإسلام في نطاق فردي، أو القضايا العامة التي يخطط فيها الإسلام للحياة في إطار المجتمع ككل، أو في إطار الدولة بشكل عام.

إننا نواجه هذين الاتجاهين، فما هو موقفنا منهما في اجتهادنا المعاصر. .

إننا نفضل الاتجاه الثاني، على أساس المعطيات التي تؤيده، وعلى أساس رفض الاتجاه الأول، في ضوء الأمور التالية:

١ ـ إن فكرة الأخذ بروح الإسلام وتجاوز نصوصه تستوقف الباحث الإسلامي في وقفة تأمّل باعتبارها من الأفكار التي لا يملك الإنسان فيها التعامل مع قاعدة ثابتة معقولة، لأن فهم هذه الروح يختلف حسب اختلاف الذهنية التي تتعامل مع النصوص في عملية فهم واستيحاء، فيمكن للإنسان الذي يدين بالاشتراكية أن يعتبر الروح الإسلامية اشتراكية في مضمونها ومدلولها انطلاقاً من الأحاديث التي تتحدث عن حق الفئات المحرومة في المجتمع في أموال الفئات الأخرى كالحديث المروي عن بعض أئمة أهل البيت: «إن الله فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكفيهم ولو علم أنه لا يكفيهم لزادهم» أو التي تتحدث عن أن الناس شركاء في ثلاث النار والماء والكلأ. . ويمكن للإنسان الذي يؤمن بالرأسمالية عندما يرى تشريع الملكية الفردية في الإسلام وتأكيده على: «أن الناس مسلطون على أموالهم» و «لا يحل مال امرىء لامرىء إلا بطيب نفسه» مما يوحي بحماية الملكية واعتبار التعدي عليها غصباً محرماً. . فقد يرى فيها أساساً لاكتشاف التيار الرأسمالي المعتدل في الروح الإسلامية، ويمكن لإنسان آخر أن يرى شيئاً غير هذا أو ذاك ليكون وسطاً بين الاشتراكية والرأسمالية كما هو الرأي الإسلامي الملتزم.

ونحن حين نتحدث عن الفوضى في هذا الاتجاه لا نتحدث عن شيء تجريدي يعيش في الفكر بل نتحدث عن تيار موجود في الحياة الفكرية المعاصرة التي تستقبل الكثير من التيارات السياسية والاقتصادية المتنوعة الباحثة لها عن مبرر

قانوني للدخول إلى حياة المسلمين، بحجة ارتباطها بالمفاهيم العامة للإسلام.

إن إرجاع القضية إلى أجواء ذاتية غائمة، في إطار الكلمات المائعة غير المحددة مثل كلمة «روح الإسلام» يخضع الاجتهاد إلى آفاق غير محدودة وغير منضبطة، ويؤدي بالتالي إلى إلغاء النصوص الإسلامية بشكل أو بآخر ويحول الإسلام إلى معرض من معارض الأفكار حيث يستقبل كل فكر طارىء أو أي تيار جديد.

٢ ـ إن قضية التطور الفكري والتشريعي في حياة كل أمة، ليست وليدة حركة حتمية خارج نطاق الأفكار والمبادىء المطروحة في الحياة، وليست عملاً غيبياً ينطلق من المجهول، بل هي قضية سنة الله في الأرض التي جرت على أن تتقدم الأفكار والمبادىء إلى الساحة من خلال كونها ردود فعل لواقع فاسد، أو ارتكازها على قوة مادية أو ظروف طبيعية طارئة مما يجعل لحركة الإنسان الذي يؤمن بها أساساً قوياً في وجودها ونموها واستمرارها. . ويبعد القضية عن أن تكون حركة تخضع لما يسمى بـ(الحتمية) التاريخية أو أية حتمية أخرى مما تعارف الناس أن يفسروا به التيارات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. . وهكذا تتحول الأفكار إلى واقع حي يدخل وجدان الناس وعاداتهم وتقاليدهم. . ثم تمتد لتكون الطابع المميز للعصر بفعل سيطرة القوى التي تدعمها وتؤيدها على مقدرات العصر في الجوانب التشريعية والتنفيذية، فيخيل للناس أنه الواقع الحتمي الذي لا يمكن تجاوزه والانحراف عنه إلا على حساب تقدم الحياة وتطورها، باعتبار أن الواقع المطروح هو الذي يمثل مقياس التقدم والرقي في نظرهم. . وفي ضوء ذلك نقرر: أن الإسلام هو من التيارات الدينية الروحية الاجتماعية التي تعمل على الاندفاع في حياة الناس، كما اندفعت من قبل لتغيير الواقع الفكري والتشريعي على صورتها تماماً كما هو الحال لدى المبادىء الأخرى التي يعمل أصحابها على تغيير الحياة على أساس ما يحملونه من أفكار ومفاهيم.

ولهذا فلقد يكون من وجهة نظر المفكرين المسلمين أن التطور الذي ينطلق من خلال الأفكار المادية في اتجاهاتها الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، لا يسير

في الاتجاه الصحيح لمصلحة الإنسان لأنه يفرز الكثير من المخاطر والآلام والمتاعب في حياة البشرية، من دون أن يقدم لها الراحة النفسية التي تجعل من الحياة شيئاً مريحاً معقولاً، الأمر الذي يدعونا إلى القيام بتغييره إلى تطور آخر يأخذ في حسابه حياة الإنسان ككل ولا يركز على جانب واحد من جوانبها لتسير الحياة على إرادة الله. .

إننا لا نعرف أي معنى لموافقة الكثيرين على إفساح المجال لمفاهيم الثورة والتغيير ضد الواقع الرأسمالي لمصلحة التفكير الماركسي والاشتراكي في الوقت الذي يتحول ـ من خلاله ـ اتجاه التطور إلى مسار آخر ينسف أعمدة الحضارة الرأسمالية لمصلحة الحضارة الجديدة، ولكنهم في الوقت ذاته ـ لا يوافقون على إفساح المجال لمفاهيم الإسلام في التغيير.

إن الفكرة التي نريد أن نقررها ـ باختصار ـ هي أن الحياة عندما تتطور على أساس مفاهيم خاصة معينة خاضعة لمبادىء مميزة لا يمكن أن تفرض نوعية هذا التطور على مبادىء أخرى تختلف في مفاهيمها عن تلك المبادىء التي ساعدتها الظروف على تخطيط خطها للحياة إلا بمقدار القوة أو أي شيء آخر غيرها، ولذا فإن من يطلب من الإسلام التغيير على أساس مفاهيم الواقع المعاصر، كمن يطلب من الاشتراكية أن تتغير وتتطور على أساس المفاهيم الرأسمالية وأفكارها.

٣ ـ إن الفكرة التي تحاول استبعاد الدين عن دائرة الصراع من أجل التطور والتغيير انطلقت من الذهنية العامة المنحرفة التي حصرت دوره في نطاق ضيق ودائرة محدودة لا تتسع للحياة إلا بقدر ما تتسع له الأخلاقيات القائمة التي لا تحاول إلا العمل على تطرية الحياة الفردية والاجتماعية من بعيد لبعيد، من دون أن تلامس المشاكل بواقعية وقوة، بل هي المثالية التي تمنح الإنسان الشعور بالراحة من غير حل للمشكلة. . ولهذا فإننا نعتقد ضرورة التخطيط لإخراج الوعظ والتوجيه الإسلامي إلى دائرة المواجهة المباشرة لقضايا الحياة ومشاكلها، لأن ذلك هو السبيل لوضع التغيير الإسلامي في إطاره الطبيعي الذي لا يبتعد عن النصوص في الكتاب والسنة، ولا يخرج عن روحها، ويبقى في الوقت ذاته ليحقق للحياة

السعادة والخير والسلام. . وقد يكون هذا هو الهدف الذي سعى إليه المفكرون المسلمون الملتزمون الذين يعتبرون الإسلام فكرة شاملة عن الكون والحياة عندما يطرحون قضية الاجتهاد المعاصرة في الحياة.

٤ ـ لعل من أولى مهمات حركة الاجتهاد المعاصرة، أن تواجه النصوص في الكتاب والسنة مواجهة مستقلة واضحة تنطلق من الفهم الواعي المستند إلى ثقافة علمية دقيقة واسعة في المجالات التي تتحرك فيها القواعد اللغوية والأصولية، ومن التركيز على دراسة الأجواء العامة التي انطلقت فيها مع ملاحظة الظروف الموضوعية التي نعيشها مما أحدث لنا أوضاعاً جديدة في العلاقات العامة وفي أساليب الحياة للتعرف من خلال ذلك على طبيعة الموضوعات التي يتوفر عليها الحكم الشرعي ليعالجها معالجة واقعية، لأن الخطأ في فهم الموضوع يؤدي بالتالي إلى الخطأ في فهم الحكم (وقد رأينا بعض المجتهدين الذين تحيروا في الافتاء في بعض الموضوعات نظراً لعدم اطلاعهم على طبيعة الموضوع). .

إننا نركز ونؤكد على استبعاد القداسة للشخص وللرأي الفقهي من دائرة الاجتهاد واعتبار الآراء الفقهية في أي مجال عملي، قابلة للمناقشة، فلا تمنع المصير إلى رأي مخالف، ولا توجب الارتباط برأي موافق، مهما كانت درجة أصحابها من العلم والمعرفة والمركز الروحي، إلا بمقدار ما يكون للرأي من قوة الحجة وسلامة البرهان، لأن إعطاء الآراء القديمة القداسة التي لا يدّعيها أصحابها لأنفسهم يجعلنا نواجه تقليداً فكرياً باسم الاجتهاد.

أما إذا أردنا الوقوف في المنطقة التي لا تحمل نصوصاً خاصة، فإن علينا التحرك لدراسة النصوص العامة التي تعالج القواعد الشاملة للتعرف على مدى إمكانية انطباقها على واقع الحياة، فقد نجد في بعض هذه النصوص انفتاحاً تاماً على المجالات الجديدة في المعاملات والعلاقات المالية والاجتماعية في ظل الشروط الإسلامية كما ربما نلاحظ ذلك في الآية الكريمة: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1]

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

والآية الكريمة: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أن تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[1] فقد يفهم منها بعض الفقهاء أنها تتسع لإقرار كل ما كان هناك من عقود بين الناس في الماضي وما يتجدد منها في المستقبل، مع الاحتفاظ بالشروط الشرعية العامة التي فرضتها نصوص وقواعد أخرى مثل قاعدة النهي عن الضرر وأشباهها مما يدور الحديث عنه في الأبحاث الفقهية، وبهذا لن يتركز البحث في طبيعة شرعية العقد من حيث كونه عقداً جديداً لتتجه المحاولة إلى الحديث عنه من حيث حصوله على عنوان المعاملات السابقة عليه، كما حاول بعض الفقهاء ذلك عندما واجهوا عقود التأمين وأمثالها فحاولوا أن يرجعوها إلى عناوين الهبة المعوضة والصلح وغيرها.. بل يتركز البحث عن خصائصه الواقعية، وانسجاماً مع الشروط الشرعية للمعاملات أو اختلافها عنها، وقد نجد مثلاً على ذلك ـ في الجانب الآخر الذي يواجه فيه الفرد المسلم أو المجتمع المسلم حالات الحرج الشديد في امتثاله لبعض الواجبات أو تركه لبعض المحرمات، مما يكون الحرج ناشئاً من طبيعة جعل الحكم لا من طبيعة النوازع الذاتية التي يعيشها الإنسان داخل نفسه مما يشكل للإنسان ضيقاً شخصياً، لا ارتباط له بطبيعة الحالة الصحية والعملية العامة، فقد يمكن للبحث والاجتهاد أن يدرس قاعدة نفي الحرج المستفادة من قوله تعالى: ﴿ومَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ الله بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾[3] أو قاعدة نفي الضرر المستفادة من الحديث النبوية الشريف: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».. وقد تدور الدراسة حول ما إذا كانت هاتان القاعدتان حاكمتين على الواجبات والمحرمات أو تقتصران على الواجبات مع ملاحظة مجالاتهما الموضوعية، ثم دراسة طبيعة الحرج والضرر، هل هو الحرج والضرر الشخصي لتكون القاعدتان متحركتين في حياة الإنسان الشخصية، أو الضرر والحرج النوعيين لتكونا حاكمتين في حياة الإنسان

---

(١) سورة انساء، الآية: ٢٩

(٢) سورة الحج، الآية: ١٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٥٨.

العامة بقطع النظر عن حالته الخاصة.

وهكذا نجد في القواعد العامة مجالاً للبحث والاجتهاد في الأوضاع الطارئة التي تفرض على الإنسان وضعاً معيناً ضاغطاً مع التركيز على نقطة حيوية جداً.. وهي أن لا يكون الدافع هو التخلص من حالة معينة ضاغطة بحيث يكون ذلك مبرراً للخروج من الحكم الشرعي الواقعي لتكون عملية الاجتهاد عملية تبرير للواقع، وليست عملية دراسة حقيقية له، بل يكون الدافع هو معرفة حكم الله من دون ملاحظة لأية ردة فعل من ناحية ذاتية، أو من ناحية أخرى.

إننا لا نؤمن بالاجتهاد التوفيقي الذي ينطلق في تبرير الواقع القانوني لكثير من حالات الانحراف من أجل إعطاء الإسلام صفة الدين الذي ينسجم مع حاجات العصر، لأن فهمنا للانسجام مع حالات العصر هو تقديم الحلول لمشاكله من خلال قواعده الأصيلة، لا تقديم الحلول على أساس الحلول المطروحة في الواقع المعاش على أساس غير إسلامي.

إننا نعتقد ضرورة تحرك الاجتهاد في الطريق المستقل لمواجهة الحالات العامة والخاصة للحياة على أساس شريعة الله من دون الخضوع لضغط الواقع والاستناد إلى ضغط الآراء السابقة التي لا تكون موضع قناعة، فذلك ـ وحده ـ هو الذي يمنح حركة الاجتهاد حيويتها بعيداً عن التقليد الفكري والضغط الواقعي.

٥ ـ إن علينا أن ندرس الفرق بين مواجهة الحالات الفردية في ظل النظام غير الإسلامي، وبين مواجهة الحالات العامة في إطار النظام الإسلامي، لأن ذلك قد يغير موضوع الحكم الذي قد يغير الحكم نفسه، وقد يكون من الطبيعي لنا ـ في هذا المجال أن نقرر ـ أن الاجتهاد في العصور المتأخرة كان يواجه الواقع من خلال الحاجات الفردية بعيداً عن وجود حكم إسلامي يتحرك في التشريع للناس في وجودهم الدولي، الأمر الذي جعل الأبحاث الإسلامية لدى الدارسين تأخذ الفكرة من خلال الأحكام المستنبطة في هذه الاجتهادات.. وقد تغلبت النزعة الفردية على الذهنية الفقهية، فأصبح البعض منهم يفكر في قضية الوقوف من الانحراف بشكل عنيف من حيث الحرمة وعدمها في إطار الخوف من الضرر، وعدم جواز

إلقاء النفس في التهلكة وغير ذلك مما يدخل في حساب الحياة الفردية الخاصة. . ولذلك لا نجد هناك أي معنى للبحث في النظام الاقتصادي والسياسي أو الاجتماعي أو المالي للإسلام، من خلال نتائج الاجتهادات المعاصرة في استنباط الحكم الشرعي، بل لا بد من دراسة ألوان النظام في إطار النظام الإسلامي ككل. . لأن ذلك هو السبيل الوحيد لمعرفة الجانب المضيء من الصورة عندما يتطلع الدارسون إلى كل جوانبها.

٦ ـ إن حركة الاجتهاد المعاصرة قد استطاعت في النطاق الإسلامي بشكل عام، وفي النطاق الإسلامي الشيعي بوجه خاص، أن تواجه الحاجات المطروحة في الساحة بحلول جيدة مما جعل الإنسان المسلم يشعر بوجود أجوبة لكثير من تساؤلاته العملية لقضية عقود التأمين، وتنظيم النسل، والتلقيح الصناعي وغيرها من المسائل المستحدثة. . وربما بقيت بعض الأمور التي لا يزال المسلم يشعر بالحرج أمامها كقضايا البنوك، وغيرها مما لا يمكن للتشريع الإسلامي أن يواجهها بحل إسلامي مع التحفظ على طبيعتها المستمدة من النظام الرأسمالي لأن ذلك يعني الإقرار بشرعية النظام، ولذلك فإن العلاج الفردي لا بد أن يخضع لنوعية الحالات الصعبة التي يمر بها الفرد المسلم. .

إن مشكلة الإنسان المسلم هي مشكلة كل إنسان ملتزم يواجه الأوضاع التي تتحدى التزامه في الحياة من خلال الواقع الفاسد الذي يحكم الحياة من حوله، وقد يزيد من مأساة المسلم أن الإسلام لا يحصر أمر الانسجام معه في ظل الدولة كما هو الحال في كثير من الأنظمة الأخرى، ولكنه يريد للإنسان أن يعيش إسلامه بمقدار ما يستطيع في ظل الأنظمة الكافرة أو الضالة. . لأن الشريعة تمثل الأسلوب الذي يمارس فيه الإنسان عبوديته الشاملة لله. . وبذلك كان الانحراف عنها انحرافاً عن خط العبودية لله. . لمصلحة الشيطان. . وبذلك يظل الإنسان المسلم يعيش غربة الفكر والروح والعمل في ظل الأنظمة اللاإسلامية، وذلك هو جهاده الأكبر عندما يجابه التحديات بروح المؤمن الصابر الذي يعيش في حياته لتحقيق الهدف الكبير وهو رضا الله في كل ما يقول وما يفعل.

وختاماً، إننا نشعر أن الاجتهاد هو مسؤولية المفكرين المسلمين الملتزمين الذين يعون دور الإسلام في الحياة بشكل جيد مما يجعلهم ينظرون إلى خطواته الفكرية والعملية بدقة ووعي لتظل الصورة الإسلامية واضحة في كل زمان ومكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

والحمد لله رب العالمين

مجَالُ الاجتهاد ومناطقُ الفراغ التَّشريعي*

الفقيه الشيخ محمد مهدي شمس الدين

١ ـ مجال الاجتهاد في نطاق التشريع المنصوص

إنَّ مجال الاجتهاد المبحوث عنه وفيه، وحقل عمل المجتهد، هو الأدلَّة الشرعية. وهذه الأدلَّة الشرعية هي التي نصبها الشارع المقدَّس للدلالة على الأحكام الشرعية الكلية، فهي طريق المسلم لمعرفة الشريعة. والإنسان الذي يقود عملية المعرفة الشرعية للمسلم وييسرها له، هو المجتهد.

والشريعة ليست معرفة نظرية اعتقادية فقط، كما هو الشأن في العقيدة، بل هي معرفة من أجل العمل، لأنَّها دستور المسلم وقانونه في حياته اليومية الخاصة والعامة، في علاقته مع المجتمع وعلاقته مع الطبيعة. وكذلك هي دستور الأمة المسلمة وقانونها في خاصة نفسها، من حيث علاقاتها الداخلية، وفي علاقاتها مع العالم الخارجي (العالم غير المسلم).

وهذه الأدلة الشرعية تنقسم ـ من حيث ما تعلقت به ـ إلى قسمين رئيسين:

أحدهما: الأدلة التي قامت على الأحكام الكلية التي بلّغها النبي(ص) إلى الأمة بصورة مباشرة، أو بلّغها إلى الأمة عن طريق أئمة أهل البيت المعصومين(ع) بتبليغهم إيّاها.

وهذه من قبيل أدلة العبادات وأدلة تفاصيلها وأجزائها وشرائطها، وأدلَّة علاقات الأسرة (زواج وطلاق وأحكام أولاد ونفقات ومواريث. . وما إلى ذلك) وأدلة تفاصيلها، وأدلة الأنشطة الاقتصادية والمالية والزراعية والصناعية وأدلة تفاصيلها وشرائطها (بيوع، وإجارات، وشركات، وربا، ومزارعة وغرس

---

* مقال منشور في مجلة المنهاج، العدد الثالث، السنة الأولى، بيروت ـ ١٩٩٦م.

ومساقاة، وتدخل في ذلك أحكام الأرضين والمياه والمعادن. . . وما إلى ذلك). ونظام المحرمات في الأفعال والتروك والعلاقات (الخمر، والميسر، والزنا، والسرقة، والظلم، والبغي، وموالاة الكفار، والكذب، والنميمة. . . وما إلى ذلك).

وثانيهما: المبادىء العامة والقواعد العامة التي لم ترد لبيان حكم كلي، من حيث علاقات المسلم والأمة وأفعالهما وتروكهما. بل وردت لبيان الموقف الشرعي والحكم الشرعي لـ «حالات معينة» وردت عناوينها في أدلة هذه المبادىء والقواعد، تعرض للمسلم والأمة.

وهذه «الحالات» منها ما لا تقتصر على مجال معين من مجالات الشريعة والحياة، من قبيل العلاقات الخاصة والعامة في الطبيعة والمجتمع، أو مجال العبادات أو المعاملات، بل تشمل جميع المجالات. ومنها ما يختصر بحالات معينة.

وهذه من قبيل قاعدة نفي الضرر والضرار، وقاعدة نفي العسر والحرج. وقاعدة الميسور والمعسور، وقاعدة وجوب حفظ النظام، وقاعدة اليسر، وشرط القدرة على الامتثال، وغير ذلك من القواعد والمبادىء العامة.

فإن هذه القواعد والمبادىء العامة لم تنصبّ على أفعال أو تروك أو علاقات مع الطبيعة والمجتمع، بل انصبت على «حالات» تعرض للمسلم والأمة في علاقاتهما مع المجتمع والطبيعة والعالم.

هذان هما القسمان اللذان تنقسم إليهما الأدلّة الشرعية.

ومتعلق هذه الأدلة ـ بقسميها ـ هو حياة المسلم والأمة في مجالات الأفعال والتروك والعلاقات مع النفس ومع الغير ومع الطبيعة، في الحدود المنظورة الموجودة بالفعل والمتوقعة لهذه العلاقات والأفعال والتروك في حركة تطور الفرد والأمة في الحياة والمجتمع الإنساني.

وقد وردت هذه الأدلة على نحو القضية الحقيقية التي لا يعتبر أن يكون

موضوعها متحققاً في عالم الوجود العيني بالفعل، بل هي التي يكون موضوعها مقدّر الوجود، فكلما وجد هذا الموضوع ثبت له الحكم الوارد في الدليل.

وهذه الأدلة هي الحقل الفعلي لعمل المجتهد، وهي المجال الفعلي للاجتهاد والاستنباط.

٢ ـ مجال الاجتهاد في نطاق الفراغ التشريعي

تداول الباحثون في الفقه الإسلامي ـ وفيهم فقهاء ـ مصطلح «منطقة الفراغ التشريعي»، ويعنون بذلك أن الله تعالى قد ترك في الإسلام منطقة فراغ تشريعي يتولى التشريع فيها ولي الأمر والفقهاء، بما تقضي به حاجة الأمة في تطورها، وما يطرأ عليها من تبدلات وتغيرات. وهذه الدعوى قيلت في مواجهة ادعاء جمود الشريعة وعدم تطورها بما تقضي به تغيرات الحياة وتبدلاتها. وهي دعوى جديدة، إذ لم نقع في كلام قدماء الفقهاء ومن تقدم منهم في هذا العصر على ما يناسبها، ولذا فلا بدّ من البحث عن أصل المسألة، وعن مجالها وعن دليلها، وسائر ما يتعلق بها، فنقول:

هل في الإسلام «منطقة فراغ تشريعي»؟ بمعنى وجود موضوعات ليس فيها لله حكم عند نزول الشريعة وتبليغها من قبل النبي(ص) وأئمة أهل البيت(ع) ولولي الأمر النشريع فيها والحكم عليها بما يراه مناسباً لمصلحة المسلمين.

إن هذه المسألة تلحظ، تارة، بناء على «التصويب» وأخرى تلحظ بناء على التخطئة.

أمّا على مبنى المصوبة، على تقرير الأشعري. فالفراغ التشريعي أمر واقع، لاعتبارهم أن الحكم، عند الله، في ما لا نصّ فيه هو ما أدّى إليه ظن المجتهد، وهذا لا فرق فيه بين الموضوعات والأفعال والتروك والعلاقات الموجودة بالفعل أو المقدرة الوجود أو المجهولات التي تظهر في مستقبل الزمان.

وأما على مبنى المخطئة ـ وعلى مبنى التصويب المعتزلي بتقريريه ـ فلا يمكن القول بوجود فراغ تشريعي لمخالفة ذلك للكلية المسلمة عند المخطئة، بل

هي من أصولهم «إن لله في كل واقعة حكماً يستوي فيه العالم والجاهل»، والظاهر من المعتزلة تسليمهم بهذه الكلية. ومقتضاها عدم وجود فراغ تشريعي، من غير فرق بين متعلقات الأحكام الموجودة المعلومة والمقدرة والمجهولة، لمنافاة الفراغ التشريعي لهذه الكلية، إلا إذا فسر بالقسم الأول والثاني الآتي، وستعرف أنه ليس مما يصح أن يقال عنها «منطقة فراغ تشريعي»، لأنها من موارد الحكم الثانوي الذي لا يكاد يخلو منه مورد من موارد التشريع بسبب العوارض والطوارىء على المكلف. وهو مشمول للمبادىء والقواعد العامة المثبتة للأحكام الثانوية، من قبيل قواعد الضرر والضرار والاضطرار والعسر والحرج والميسور والمعسور وشرط القدرة في الامتثال ويسر الشريعة وسماحتها، ومن قبيل «ما من شيء حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطرّ إليه»، إذ للفقيه ألاّ يقتصر فيه على خصوص مورد الحرمة، بل يشمل جميع الأحكام فالواجب كذلك، والمباح بالمعنى الأعم يمكن أن يحرم أو يجب إذا حصلت الضرورة للفعل أو المنع.

وهذا لا يختص بآحاد المكلفين، بل يشمل المجتمع، بل يشمل الأمة إذا دعت حاجتها أو ضرورتها إلى ذلك، بل شموله للمجتمع والأمة من باب أولى، ويمكن الاستدلال عليه بما ورد في شأن حفظ بيضة الإسلام وما إليه.

وأما القسم الثالث فهو من هذا القبيل أيضاً، فهو حين يوجد ويتحقق في عالم الفعلية ويكون مورداً لابتلاء آحاد المكلفين أو المجتمع أو الأمة، فأما أن يَتَعَنْون بعنوان يقتضي الإلزام به أو المنع منه، وأما أن لا يتعنون كذلك فيكون على الإباحة العامة، فإذا طرأ عليه عنوان ثبت له الحكم المناسب لذلك العنوان.

والمرجع، في هذا القسم، هو الأدلة التي نصطلح عليها بـ «أدلة التشريع العليا»، وهي فوق أدلة التشريع المباشرة من المبادىء والقواعد العامة وأدلة الأحكام الكلية، التي هي مدار نظر الفقيه واستنباطه، في مجال اجتهاده المألوف والمتعارف عليه.

وأدلة التشريع العليا هي من قبيل آيات التسخير: الأمر بالعدل والإحسان والنهي عن الفحشاء... وآيات النهي عن الإسراف والتقتير وشرط القدرة في

التكليف، وآيات النهي عن العلو والفساد في الأرض، وآيات النهي عن تغيير خلق الله..

فالتحقيق أنه لا توجد «منطقة فراغ تشريعي» بالمعنى الذي ذكرناه سواء في ذلك على مبنى المخطئة أو على مبنى المعتزلة في التصويب.

وننقل البحث إلى المجالات المتصورة لمنطقة الفراغ التشريعي.

يلحظ مجال الفراغ التشريعي، تارة، في نطاق الموضوعات والأفعال والتروك التي ورد فيها إلزام وجوبي أو تحريمي.

ويلحظ، تارة أخرى، في نطاق ما لم يرد فيه من الشارع إلزام كذلك، بل كان من المباحات أو المستحبات أو المكروهات التي تتغير قيودها وظروفها، فتحدث لآحاد المكلفين أو للمجتمع والأمة ظروف جديدة تكون قيوداً للمباح أو للمكروه أو للمستحب، فيتغير حكمه بتغير ظروفه، «من قبيل الارتكاز الناشىء من أدلة الإباحة العامة وتسلط الناس على أموالهم، على مشروعية استهلاك ما يشاء الإنسان من الماء، وإنجاب ما يرغب من الذرية، أو استهلاك ما يشتهي من الطاقة».

ولكن لا بد من إعادة النظر في هذه المشروعية، نظراً لتغير الظروف التي تستدعي وضع قيود على المشروعية، وتقتضي تحديد سلطة الإنسان والمجتمع، فالأمر هنا من قبيل تغير الحكم لموضوع بإدخال بعض الشروط عليه.

المباح بالشرط يكون محرماً أو واجباً، وفي الوضعيات، من قبيل تسلط الزوجة على طلاق نفسها بالشرط على الزوج بذلك في متن عقد الزواج.

ويلحظ، تارة ثالثة، في نطاق ما لم يرد له في الشرع عنوان بخصوصه أو بما يعمه، بل هو من المجهولات التي كشف عنها تطور الإنسان والمجتمع في الحياة. وإن كان يدخل في عمومات التشريع العليا، من قبيل آيات التسخير «تسخير ما في السماوات وما في الأرض للإنسان»، في باب الموضوعات وعلاقة الإنسان بالطبيعة، ومن قبيل «الأمر بالعدل والإحسان والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي»، في باب علاقات البشر مع بعضهم وأنشطتهم في المجتمع.

ولكن المبدأ التشريعي الأعلى لم يتعرض للأوضاع التنظيمية التي لا بد أن تنشأ عن هذين النوعين من العلاقات، علاقة الإنسان والمجتمع بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان والمجتمع.

هذا مع ملاحظة أن الأصل الأولي التشريعي في علاقة الإنسان والمجتمع بالطبيعة هو الإباحة والإطلاق.

ولكن الأوضاع التنظيمية الناشئة عن تطورات مجال الفراغ التشريعي قد تقتضي - بل هي تقتضي بالفعل - الحجر والتقييد.

وإن الأصل التشريعي الأوّلي في علاقة الإنسان بالإنسان والمجتمع هو عدم سلطة أحد على أحد وعدم ولايته عليه.

ولكن الأوضاع التنظيمية الناشئة من تطورات مجال الفراغ التشريعي، قد تقتضي - بل هي تقتضي بالفعل - ممارسة الولاية وسلطة الأمر والنهي وواجب الطاعة.

أ - فأمّا ما ورد فيه إلزام، فمن الواضح أنه ليس منطقة فراغ تشريعي، فهو في وضعه الطبيعي وبعنوانه الأولي - مورد تشريع فعلي. ولكن قد يطرأ على المكلف حالة (الاضطرار، أو العسر والحرج، أو الضرر، أو العجز، أو الجهل، أو النسيان)، فيترتب على هذه العناوين حكم آخر غير الحكم الأولي الذي هو الوجوب أو الحرمة. فيكون الحرام واجباً أو راجحاً أو مباحاً، ويكون الواجب مباحاً أو راجحاً أو محرماً.

فاعتبار هذه الموارد من منطقة الفراغ التشريعي فيه تسامح ظاهر. لأن «الحكم الثّانوي» الثابت، في حالة الضرورة والاضطرار والعسر والحرج، مشرّع أيضاً، وملحوظ في أصل التشريع بنحو القاعدة الكلية.

ب - أما مجال المباحات بالمعنى الأعم (المباح والمستحب والمكروه)، فقد اعتبره بعضهم «منطقة فراغ تشريعي»، بمعنى أن موضوعاته خالية عن الأحكام الإلزامية. فإذا دعت حاجة المجتمع أو الجماعة أو الفرد إلى تحريم المباح

بالمعنى الأعم أو إيجابه، كان لسلطة التشريع الاجتهادي أن تمنع من فعل المباح فيكون حراماً، أو تأمر بفعله فيكون واجباً. والوجوب والحرمة، هنا، ناشئان من الصلاحية المعطاة لسلطة التشريع الاجتهادي، وليسا ناشئين من وجود نص خاص أو عام في الشريعة، فبهذا الاعتبار يمكن أن تعتبر هذه الموارد من منطقة الفراغ التشريعي، وإلا فإن المباح بالمعنى الخاص وبالمعنى العام محكوم بالحكم الشرعي الذي هو الإباحة أو الكراهة أو الاستحباب، وليس مهملاً بلا حكم.

والفرق بين هذا القسم وسابقه أنَّ الأوَّل لحكمه الثانوي مرجع منصوص في الشريعة، وهو قاعدة الضرر أو الاضطرار أو العسر والحرج. وأما هذا القسم الثاني. فليس لحكمه الثانوي مرجع منصوص في الشريعة، والسلطة التي أوجبته أو حرمته هي سلطة التشريع الاجتهادي. هذا، ولكنك ستعرف أن سلطة التشريع الاجتهادي لا تشرع من دون مرجعية تشريعية في أصل الشريعة هي عمومات ومطلقات التشريع العليا، وبعض المبادىء التشريعية الأدنى رتبة المناسبة لكل مورد من موارد مجال الفراغ التشريعي.

ج ـ أما مجال المجهولات التي لم يرد لها في الشرع عنوان بخصوصها أو بما يعمها، فهو يشمل موضوعات خارجية وأفعالاً وتروكاً وعلاقات بين البشر أفراداً وجماعات ودولاً.

وهذا المجال من أنشطة البشر وعلاقاتهم ينشأ ويتكون من حركة المجتمع والإنسان في الحياة، وما يحدث له أثناء ذلك من حاجات جديدة ثابتة أو طارئة، وما يكتسبه من معرفة تزيده قدرته على التصرف في محيطه على الأرض وفي أعماقها وفي الفضاء، وما يستلزمه كل ذلك من أساليب الضبط والتنظيم والسيطرة.

وهذا المجال لم يكن موجوداً عند التشريع. ولا يمكن للبشر التنبؤ به. وليس من الحكمة أن يكشف عنه الوحي الإلهي، لأن الحكمة تقضي بإطلاق حرية البشر في تكوين صيغ اختياراتهم وصيغ استجابتهم لضروراتهم، وتقضي بعدم حصرهم في قوالب وصيغ تنظيمية لتطورهم وصيغ استجابتهم بالاختيار أو

الضرورة لمقتضيات هذا التطور الذي تقضي به طبيعة الحياة وتقلباتها. ولا بدّ أن تواكب الشريعة ذلك كله، فلا يجمد الإنسان حائراً لا يعرف الموقف الصحيح والاتجاه المشروع، ولا يتصرف على هواه من غير هدى.

وهذا المجال يتسع لكل شيء من تقلبات الإنسان وأفعاله وتروكه وعلاقاته بالطبيعة والمجتمع عدا العبادات..

ففي العبادات لا مجال إطلاقاً لأي تصرف، لأنه لا يعقل أن تكون من مكونات مجال الفراغ التشريعي، حيث أن العبادات توقيفية من جميع الجهات.. مواقيتها، وعددها، وأجزائها وشروطها، وكيفية امتثالها، وقد لوحظ في تشريع العبادات وفقهها ما يطرأ من تغيرات وتقلبات على الإنسان، من حيث المكان والظروف والإمكانات، ووضعت الصيغ الفقهية المناسبة لكل حالة من حالات الضرورة والطوارىء، حسب ما تقتضيه الأدلة الشرعية الواردة في باب العبادات.

إن مجال الفراغ التشريعي يشمل كل وضع جديد لم يرد فيه نصّ مباشر أو قاعدة عامة، من أوضاع البشر التي تحدث نتيجة للتطور ونمو المعرفة ونمو القدرة، اللذين يقتضيان أشكالاً جديدة ومتطورة من الضبط والسيطرة والتنظيم للمجتمع وللإنسان في المجتمع، من حيث التعامل والعمل في داخل المجتمع، ومن حيث العلاقة مع الطبيعة.

فمن باب المثال:

تطور العلوم الطبية وتعمق الخبرة بجسم الإنسان، التي نشأ عنها عمليات نقل الأعضاء وزرعها، (أخذ الأعضاء من الأموات والقتلى أو تبرع - أو بيع - الأحياء لها/ التلقيح الاصطناعي بصيغه المتنوعة).

تطور علوم الفيزياء والكيمياء والهندسة، بمجالاتها وفروعها المتنوعة، وما نتج عن ذلك من تطور هائل في صنع الأسلحة (التقليدية/ وأسلحة الدمار الشامل، الذرية، والهدروجينية، والنيوترونية، والكيماوية، والجرثومية، والبيولوجية)، وما يستلزمه إنجاز صنع هذه الأسلحة من تجارب في الفضاء وعلى الأرض وتحت الأرض وتحت الماء، وآثار وجود هذه الأسلحة على البشر في المجتمعات

المالكة لهذه الأسلحة وغيرها.

كل ما نشأ وينشأ من السيطرة على فضاء الأرض والفضاء الخارجي، والسيطرة على بعض الكواكب، بالنسبة إلى الدول ذات القدرة على السيطرة، والتي سيطرت بالفعل، والمجتمعات العاجزة عن ذلك، وقد وقعت تحت سيطرة الدولة المالكة لهذه القدرة ونتائجها وأدواتها.

قضايا البيئة من جميع جوانبها (الفضاء الخارجي، والفضاء، وسطح الأرض، وجوفها، والمياه ومصادرها، والبحار)، وعلاقة ذلك بالتجارب النووية وغيرهامن التجارب المدمرة والمخلة للتوازن في الطبيعة، وكمية استهلاك الطاقة وكيفيّتها، ونمو الصناعات وعلاقته بالبيئة، والنفايات الصناعية وعلاقتها بذلك.

أزمة الطعام والمياه التي تواجه العالم، وتواجه الشعوب الفقيرة أو العاجزة المتخلفة بوجه خاص.

النمو السكاني وعلاقته بقضايا التنمية وأزمتي الطعام والمياه والطاقة (حرية الإنجاب/ تنظيم النسل والأسرة/ تعقيم الذكر والأنثى).

وهي تستدعي أوضاعاً تنظيمية تناسبها في داخل المجتمع، من حيث علاقات الناس ببعضهم وعلاقتهم بالمرافق العامة، وطريقة استخدامهم لها، وعلاقتهم بالسلطة الحاكمة، وعلاقتها بهم، وعلاقة الدول ببعضها، وعلاقة المجتمعات والدول بالطبيعة (أرضها وجوها وفضاؤها، وأعماق الأرض والمعادن والمياه، وغير ذلك).

وهذا كله يستدعي تكوين سلطات في المجمع وعلى المستوى الإقليمي والدولي، ويستدعي تقييد حريات الأفراد والمجتمعات والدول بما يتناسب مع أوامر هذه السلطات ونواهيها، ويقتضي طاعة الأفراد والجماعات والدول لأوامر هذه السلطات ونواهيها وشروطها وقيودها.

وقد تكونت هذه السلطات فعلاً على المستوى الدولي، فأنشئت «الوكالة الدولية للطاقة الذرية» كما أنشئت وكالات دولية وإقليمية للسكان، والصحة

العالمية، ويجري العمل لإنشاء وكالة عالمية لحماية البيئة. . وغير ذلك.

إن جميع الأمور التي ذكرناها وما يترتب، منها وعليها، من آثار على الإنسان والمجتمع والطبيعة بأوسع معانيها والبيئة بأوسع معانيها وما تستدعيه من أوضاع تنظيمية في المجتمعات والمناطق الإقليمية، وعلى المستوى الدولي والعالمي والكوني، وما يترتب على ذلك من تقييد لحريات البشر أفراداً وجماعات ومجتمعات، ومن تكوين سلطات على هذه المستويات كلها تأمر وتنهى وتفرض طاعتها.

إن جميع ذلك أو معظمه يكون مجالاً جديداً تماماً، هو مجال فراغ تشريعي لم ترد فيه نصوص تشريعية خاصة أو قواعد تشريعية عامة.

ويواجه الإنسان الفرد، والجماعة، والمجتمع، والدولة، والجنس البشري، كل ما يولده هذا المجال من ظروف جديدة تماماً تقتضي تشريعات تتناسب مع الضرورات، ومع أنواع الخيارات التي يقتضيها التكيف مع هذه الظروف الجديدة.

٣ ـ الاستنباط في مجالات الفراغ التشريعي: أسسه وأصوله ومنهجه

إن عملية الاجتهاد والاستنباط، في مجال «الفراغ التشريعي»، التي تنتج الأحكام التدبيرية (التنظيم والعلاقات والإدارة في المجتمع) تقوم على الأسس والأصول العامة للاستنباط بالنِّسبة إلى الأحكام الشرعية الإلهية التي يعبّر عنها بالفتوى، كما تخضع لهذه الأسس والأصول عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال القضاء وفصل الخصومات التي تنتج «الأحكام القضائية» في الدعاوى بين المتخاصمين.

ولكن عملية الاجتهاد والاستنباط في مجال الأحكام التدبيرية (الفراغ التشريعي) تخضع لبعض المعايير الأخرى، بالإضافة إلى الأسس والأصول العامة للاجتهاد والاستنباط.

وهذه المعايير تستفاد مما سميناه «أدلة التشريع العليا» بنحو القواعد الكلية في القضايا المالية والاقتصادية والعلائقية ـ داخل المجتمع المسلم، وبين المجتمع المسلم ودولته والمجتمعات والدول الأخرى ـ والتنظيمية والأمنية.

كما تستفاد من الموارد الخاصة للأحكام التدبيرية الواردة عن النبي(ص) والأئمة المعصومين:

١ ـ من قبيل نهي النبي(ص) عن ذبح الحمر الأهلية الذي فسّره الإمام الباقر(ع) بأنه كان لغرض عدم أفنائها لأن مصلحة المجتمع في بقائها[1]، فإن هذا التفسير يصلح مستنداً لمنع صيد أنواع معينة من الأسماك والطيور والحيوانات، للمحافظة على أنواعها في الطبيعة.

٢ ـ من قبيل التعليل الوارد في أدلة الاحتكار، فإنه لا يصلح أن يحتكر الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام.

٣ ـ من قبيل التعليلات الواردة في جواز العمل والتعامل مع الحكومات غير الشرعية، كما شرحنا ذلك مفصلاً في كتابنا: «نظام الحكم والإدارة في الإسلام».

فإن التعليلات الواردة، في هذه الموارد وأمثالها، لا يقتصر فيها على موردها، بل هي معايير ترشد الفقيه والخبير إلى المنهج الذي يجب اعتماده في الاجتهاد والاستنباط في قضايا المجتمع وأنظمته وقضاياه، والمشاكل التي تواجهه في داخله وفي علاقاته مع الخارج المسلم وغير المسلم.

وهذه التعليلات ليست أحكاماً شرعية إلهية وليست منشأ لأحكام شرعية إلهية، بل هي أسس أحكام شرعية تدبيرية، يعود أمر النظر في موضوعاتها واستنباطها إلى المجتمع الإسلامي بوساطة خبرائه وفقهائه، فهي مبادىء منهجية للإستنباط في هذا المجال.

---

(١) راجع: وسائل الشيعة، ١٦. والأطعمة والأشربة، ب: ٤، في النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية، ث: ١.

وعلى هذا الأساس ينبغي أن يكون أصل «المصالح المرسلة» وأصل «سد الذرائع» ـ عند من يقول بهما في المذاهب الإسلامية ـ من أصول الاستنباط في مجال التشريع التدبيري في مجال «الفراغ التشريعي»، وليسا من أصول الاجتهاد في الأحكام الشرعية الإلهية.

فما يستنبط على أساسهما ليس أحكاماً شرعية إلهية، بل أحكام تدبيرية، كما هو الشأن فيما يستنبط على المنهج الذي ذكرناه ـ «أدلة التشريع العليا» ـ، والتعليلات الواردة في الموارد الجزئية، كالأمثلة التي ذكرناها.

٤ ـ سلطة التشريع الاجتهادي في مجالات الفراغ التشريعي

لا ريب في ثبوت سلطة التشريع الاجتهادي في مجالات الفراغ التشريعي للنبي(ص) وللإمام المعصوم(ع)، لكن لا باعتباره نبياً موحى إليه ولا باعتباره إماماً معصوماً مبلغاً للوحي عن النبي(ص)، بل باعتبار «الولاية والحاكمية = السلطة السياسية» على الأمة والمجتمع. وقد ذكرت أمثلة لهذا التشريع الاجتهادي رويت عن النبي(ص) وبعض الأئمة المعصومين(ع)، سيأتي بيانها.

والاعتراض على ذلك، والمتمثل بأن المرتكز في الأذهان أن النبي(ص) إنما هو حسب النص القرآني: **﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى﴾**[1].

مدفوع: بأن التشريع الاجتهادي من النبي(ص) باعتباره حاكماً وولي الأمر، ليس «نطقاً عن الهوى» قطعاً، وكونه ليس وحياً لا يقتضي كونه نطقاً عن الهوى. وذيل الآية قرينة على أنها واردة في الرد على المشركين الذين اتهموا النبي(ص) في النص القرآني بأنه سحر أو شعر أو تعليم بشر، كما حكى الله تعالى ذلك في القرآن[2].

---

(١) سورة النجم، (مكية) ٥٣، الآيتان: ٣و ٤.

(٢) قال تعالى: **﴿نحن أعلم بما يستمعون به إذ يستمعون إليك وإذ هم نجوى، إذ يقول الظالمون إن تتبعون إلاّ رجلاً مسحوراً﴾** سورة الإسراء، (مكية) ١٧، الآية: ٤٧. وقال تعالى: **﴿بل قالوا أضغاث أحلام، بل افتراه، بل هو شاعر..﴾** سورة الأنبياء، (مكّية) ٢١، الآية: ٥. =

بل قد ورد في النص القرآني أن النبي(ص) مخول من الله تعالى بالتشريع بحسب رأيه ونظره، وذلك قوله تعالى: ﴿**إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله. ولا تكن للخائنين خصيماً**﴾[1].

وإذا ثبتت سلطة التشريع الاجتهادي للنبي(ص) في مجالات الفراغ التشريعي، فلا ريب في ثبوتها للإمام المعصوم(ع) بما هو حاكم وولي أمر الأمة.

ولكن الكلام في: من هو مركز سلطة التشريع الاجتهادي، في عصر غيبة الإمام المعصوم(ع)، عند الشيعة الإمامية؟ ومن هو مركز سلطة التشريع الاجتهادي، في هذه المجالات، بعد عصر النبوة، في المذاهب الأخرى؟

المعروف بين الإمامية ـ خاصة بين فقهاء عصرنا ـ أن هذه السلطة ثابتة للفقيه الجامع للشرائط. وهذا هو الظاهر من أدلة حجية فتوى الفقيه وحكمه، بلا فرق بين القول بالولاية العامة للفقيه في عصر الغيبة، أو عدم القول بذلك والقول بولاية الأمة على نفسها ـ كما هو الصحيح على الظاهر من أدلة الولاية في عصر الغيبة ـ، فإن الفقهاء ـ على هذا المبنى أيضاً ـ هم المرجع التشريعي في مجالات الفراغ التشريعي.

ولكن الكلام يقع في أن سلطة الفقيه على التشريع في مجالات الفراغ، هل هي مطلقة تشمل الموضوعات الخارجية كتحريم المباحات (من قبيل تحريم الشيخ الشيرازي لاستعمال التنباك) والعلاقات (من قبيل تحريم التعامل مع إسرائيل) وتحديد الحريات (من قبيل الأوامر والنواهي التنظيمية في البناء والسَّير والزراعة والتجارة ـ حرية استيراد السلع وتصديرها ـ وإنجاب الأولاد، واستهلاك الماء والطاقة.. وأمثال ذلك) والتصرف في النفس (من قبيل العمليات الجهادية

= وقال تعالى: ﴿**ويقولون أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون**﴾ سورة الصافات، (مكّية) ٣٧، الآية: ٣٦. وقال تعالى: ﴿**أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون**﴾ سورة الطور، (مكّية) ٥٢، الآية: ٣٠. وقال تعالى: ﴿**ولقَد نعلمُ أنهم يقولون إنّما يعلمه بشر، لسان الذين يُلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين**﴾ سورة النحل، (مكّية) ١٦، الآية: ١٠٣.

(١) سورة النساء، (مدنية) ٤، الآية: ١٠٥.

الانتحارية، وهبة أو بيع أعضاء الجسم لمن يحتاجها وأمثال ذلك). أو أنها محدودة في خصوص التشريع المتعلق بالموضوعات الخارجية (من قبيل التنباك، واستهلاك المياه والطاقة، وغير ذلك). وأمّا القضايا التنظيمية وقضايا العلاقات، فتعود سلطة التشريع فيها إلى أهل الخبرة؟

المعروف، أنه بناء على ثبوت الولاية العامة للفقيه، فإنه يتمتع بسلطة التشريع الاجتهادي في جميع مناطق الفراغ.

وفي هذا مجال للتأمل والنظر، فإن دليل هذا القول عند القائلين به هو أدلة حجّية الفتوى والقضاء. وحيثية سلطته على التشريع الاجتهادي هنا كونه ولي الأمر وحاكماً وليس محض كونه فقيهاً، إلاّ أن يقال: إنه ولي أمر وحاكم باعتباره فقيهاً، فلذا تكون الولاية على التشريع باعتباره فقيهاً ولي الأمر، وعلى أي حال فإنه ليس مطلق الصلاحية لذلك، بل لا بدّ له من الرجوع إلى أهل الخبرة في كل ما يتعلق بتنقيح موضوع الحكم من الموضوعات، وفي جميع القضايا التنظيمية وقضايا العلاقات.

وأمّا بناء على عدم ثبوت الولاية العامة للفقيه، وثبوت ولاية الأمة على نفسها، فالظاهر أنه لا بدّ من الرجوع إلى الفقيه في ما يتعلق بالحكم على الموضوعات الخارجية والتصرف في النفس ـ لكن بقيد رجوعه إلى أهل الخبرة كما ذكرنا ـ.

وأمّا قضايا العلاقات والتنظيم، فالظاهر أن الولاية على التشريع فيها للأمة نفسها عن طريق ممثليها في هيئات الشورى، ولا تتوقف شرعية الإجراء التنظيمي والخاص بالعلاقات على فتوى الفقيه أو حكمه بما هو فقيه، أمّا إذا كان هو أحد ممثلي الأمة في هيئات الشورى، فلا ريب في دخالة رأيه بهذا الاعتبار، وإن كان الأحوط الأولى اعتبار رأيه على كل حال.

٥ ـ وجه الفرق بين التشريع للموضوعات الخارجية وغيرها

ووجه الفرق بين التشريع للموضوعات الخارجية وبين غيرها في لزوم

الرجوع إلى الفقيه، في الموضوعات والتصرف في النفس دون غيرهما، هو أن التشريع في الموضوعات بالإباحة والإيجاب والتحريم من سنخ الحكم الشرعي الإلهي على الموضوعات المنصوصة، ويكون التشريع فيها غالباً من نوع الحكم الثانوي. وأمّا قضايا العلاقات والتنظيم، فهي بعيدة عن مفهوم الحكم الشرعي الإلهي ـ وإن كان فيها إلزام وحظر ـ وأقرب إلى الأمور الإجرائية التي ثبت من أدلة التشريع العليا والعامة ولاية الناس على أنفسهم فيها حتى في عصر النبوة والإمامة المعصومة، كتنظيم المدن، والسير، والمراعي، والسوق، وحفظ ـ أو استيراد ـ مقدار الحاجة من المؤن وسائر السلع، والامتناع عن تقوية العدو، وحفظ الثروات العامة للعامة، وغير ذلك. وسيأتي في أمثلة التشريع الولايتي في ما يسمى منطقة الفراغ التشريعي، ما يشهد لكون هذا النوع من الأوامر والنواهي ليس أحكاماً شرعية بالمعنى المصطلح، بل هو إجراءات إدارية وتنظيمية تستجيب لحاجات إدارية وتنظيمية تتغير بتغير الظروف والأحوال.

٦ ـ سنخ الحكم المشرّع

اصطلح بعض الباحثين على تسمية الحكم المشرّع في مجالات الفراغ التشريعي بـ «الحكم الولايتي» نسبة إلى الولاية، باعتبار أن هذا الحكم يشرّع من المعصوم(ع) ـ النبي أو الإمام ـ أو من الفقيه في عصر الغيبة، باعتبارهم أولياء الأمر، لا باعتبار النبوة أو الإمامة أو الفقاهة المقتضية لحجية الفتوى والحكم. وهو الاعتبار الذي يقضي بالنسبة إلى النبي(ص) والإمام(ع) بكون أحكامهما أحكاماً شرعية إلهية واقعية، ويقضي بالنسبة إلى الفقيه كون فتاواه وأقضيته أحكاماً شرعية ظاهرية.

وهذا الاصطلاح ـ بالاعتبار الذي ذكرناه ـ مناسب لهذا السنخ من التشريعات، خاصة إذا لاحظنا ما ذكرناه آنفاً بالنسبة إلى التشريعات المتعلقة بقضايا العلاقات وقضايا التنظيم، من أنها بعيدة عن مفهوم الحكم الشرعي الإلهي.

٧ ـ هل الفقيه/هيئة الشورى مشرّع أو مكتشف،مستنبط أو مجتهد؟

بناء على التصويب ينبغي القول بكون الفقيه ـ على القول بولايته العامة ـ مشرّعاً هنا وليس «كاشفاً عن الحكم الشرعي الإلهي»، إذ على جميع تقارير التصويب المتقدمة، فإن ما يؤدي إليه ظن المجتهد هو الحكم الشرعي. بل إن الأمر هنا أخف مؤونة، لأن الفقيه يظن بالحكم في مجال فراغ تشريعي على الفرض، فليس ثمة إشكال حتى بناء على تقريري التصويب المعتزلي، فضلاً عن التصويب الأشعري.

وكذلك الحال إذا قلنا بولاية الأمة على نفسها، فإن (مجالس الشورى) إذا شرعت حكماً تكليفياً أو تنظيمياً لشيء أو لعلاقة أو فعل أو ترك، فإنه يكون كذلك حكماً شرعياً يثبت بالإجماع ـ على المصطلح عند المذاهب ـ (وهو المناسب للقول بالتصويب)، حيث أن الاجماع عندهم دليل مستقل في موازاة الكتاب والسنة.

ففي الحالتين ـ بناء على التصويب ـ يكون الحكم «مشرّعاً» من قبل الفقيه أو الأمة، ويكون الفقيه أو الأمة «مشرّعاً» لحكم الله، وليس كاشفاً عن حكم الله في موارد الفراغ التشريعي.

وأما بناء على التخطئة. .

فإن قلنا: بأن ما سمي منطقة الفراغ التشريعي داخل في القضية الكلية القاضية بأن «لله تعالى حكماً شرعياً ثابتاً في واقع الأمر لكل شيء وفعل وترك وعلاقة، ناشئاً من وجود مصلحة تقتضيه أو مفسدة تقتضيه، مشترك بين العالم والجاهل».

فعلى هذا لا يكون، ثمة، في واقع الأمر، منطقة فراغ تشريعي، بمعنى عدم الحكم، بل تكون الأشياء والعلاقات والأفعال والتروك في هذه المنطقة مجالاً للتشريع الإلهي الثابت لها، غاية الأمر أنه مما لا نص فيه بالخصوص أو بالعموم والإطلاق في نطاق العمومات والمطلقات الواردة في بيان أحكام متعلقاتها بعناوينها. ولكنه يبقى مجالاً للاجتهاد وعمل المجتهد في البحث عن الحكم

الواقعي الإلهي استناداً إلى أدلة التشريع العليا التي تقدم ذكر بعضها، والمجتهد، في هذا المجال، يقوم بوظيفته في استنباط الأحكام بمقتضى أدلة حجية الفتوى ونفوذ حكم القاضي.

وأما سلطة التشريع الاجتهادي بمقتضى ما قيل أنه الدليل عليها ـ كما سيأتي ـ فعلى فرض تسليمها تدل على حجية فتوى المجتهد ووجوب طاعة الأحكام الشرعية، ولكن البحث عن ـ واستنباط ـ الحكم الشرعي هنا لا يتوقف على كون المجتهد «ولي الأمر وحاكماً سياسياً»، بل إن هذه السلطة التشريعية ثابتة له بما هو «فقيه فقط» كماهو الشأن في سائر موارد الاستنباط.

وإن قلنا: إن الأشياء والأفعال والتروك والعلاقات، في ما سمي منطقة الفراغ التشريعي، لا حكم لها في علم الله وفي الأمر نفسه، ولذا فإن كلية: «إن لله في كل واقعة حكماً...» لا تشملها، فإن مؤدي ذلك عدم صدق هذه الكلية أصلاً، ولا يفيد تنزيلها على خصوص الوقائع والأشياء المألوفة والمتوقعة، لأنها بذلك تكون ـ مهما اتسعت دائرتها ـ قضية جزئية لا كلّية، لأن مفردات ما يسمى منطقة الفراغ التشريعي، بعد وقوعها في الخارج وابتلاء المكلف بها، صارت حقائق موجودة، ولا بد للمسلم من تشريع يسير على طبقة بالنسبة إليها، والمفروض أنه ليس لله فيها حكم.

وهذا يستلزم أيضاً ألا تكون الأحكام المشرّعة لهذه الوقائع تابعة للمصالح والمفاسد في الأمر نفسه، لعدم التشريع الإلهي المقتضي لذلك، ولأن نظر المجتهد لا يحيط بالمصالح والمفاسد الواقعية، لعدم علمه بحقائق الأشياء والملاكات الواقعية للأحكام. هذا، فضلاً عن أن الكلام بناء على التخطئة.

وعلى أي حال، فيقع الكلام في أن المجتهد هنا أو الأمة بناء على ولايتها على نفسها (مجلس الشورى/ هيئة الشورى) «مشرّع» للأحكام أو «كاشف» عنها؟.

أما بناء على عموم كلية: «إن لله في كل واقعة حكماً..» لما يسمى منطقة الفراغ التشريعي، فإن المجتهد ـ وكذلك الأمة بناء على ولايتها على نفسها ـ

مستنبط وكاشف عن حكم الله تعالى المجهول في الأمر نفسه للواقعة، من الأدلة والأصول المناسبة لموضوع بحثه، ومنها العمومات والمطلقات التشريعية العليا، ومنها الأصلان الكبيران في علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقة الإنسان بالإنسان. ففي نطاق إباحة كل شيء وكل فعل وترك وعلاقة بمقتضى أدلة تسخير الكائنات وخلقها للإنسان، يمنع من كل ما ينطبق عليه عناوين المنكر والبغي والعلو في الأرض والفساد فيها، ويرجع أو يلزم كل ما هو عدل وإحسان. . .

وفي نطاق استقلالية الإنسان وسيادته وولايته على نفسه وعلى مصيره بمقتضى الأصل الأولي، يمنع من كل ولاية لغيره عليه ـ إلاّ ما أخرجه الدليل ـ، ولكن في القضايا التنظيمية للمجتمع والأمة والعلاقات الداخلية والخارجية لهما، تلاحظ مصلحة المجتمع والأمة في كل ما يتصل بسلامتهما وتقدمهما وقوتهما، فلا تطغى حرية الفرد وولايته على نفسه على مصلحة المجتمع والأمة.

وأما بناء على عدم عموم القضية الكلية المذكورة لما يسمى مناطق الفراغ التشريعي، فلا مناص من القول بكون المجتهد ـ والأمة بناء على ولايته على نفسها ـ مشرّع ـ ومشرّعة ـ من خلال مجالس الشورى للأحكام الشرعية في مفردات مناطق الفراغ، لفرض عدم وجود أحكام مجعولة لها في الأمر نفسه، والواقع من قبل الله تعالى، وإنما ترك أمرها إلى المجتهد أو مجالس الشورى (الأمة)، حتى بناء على شمول أدلة التشريع العليا لها ـ وهو كذلك ـ، لأنها محكومة بالإباحة أو الحظر، فجعل حكم لها غير المجعول الأصلي يكون تشريعاً لحكم لم يسبق جعله، وليس كشفاً عن حكم مجهول.

ولا يخفى منافاة ذلك لمبنى المخطئة في أساس مذهب التخطئة، وفي بنائهم على أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وهذا ما لا يمكن الالتزام به لأوله إلى نقض ومخالفة المبنى الاعتقادي في الموردين (لكل واقعة حكم، وتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد)، فيتعين القول بكون المجتهد (مجلس الشورى) مستنبطاً ومكتشفاً لحكم شرعي إلهي مجعول في الأمر نفسه، ولازم ذلك عدم وجود ما يسمى منطقة فراغ تشريعي بمعنى فراغ الواقع عن الحكم، كما أن لازم

ذلك عدم ارتباط سلطة التشريع (الاستنباط) الاجتهادي في ما يسمى منطقة الفراغ بكون المجتهد ولي الأمر، بل هو يستنبط في هذا المورد كما في سائر الموارد باعتباره فقيهاً دلّ الدليل على حجة فتواه ونفوذ حكمه.

٨ ـ الدليل على سلطة التشريع الاجتهادي في منطقة الفراغ

ذكر بعضهم أن الدليل التشريعي ـ العقيدي على ثبوت سلطة التشريع للفقيه في ما يسمى «منطقة الفراغ التشريعي» عند الحاجة إلى ذلك هو قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**[١].

بدعوى: أن الفقيه ـ بناء على ولايته العامة ـ تجب له الطاعة بما أنه ولي الأمر، فإذا شرّع حكماً في منطقة الفراغ، بأن أفتى أو حكم بحرمة أو وجوب مباح، وجبت طاعته في ما أفتى أو حكم به.

ولكن هذا الاستدلال غير تام، فهو موقوف على كون المراد بأولي الأمر في الآية الفقيه، وعلى ثبوت الولاية العامة للفقيه. ولو سلم كلاهما ـ وهما موضع نظر، بل منع ـ، فلا تدل الآية الكريمة على ثبوت سلطة التشريع للفقيه، بل تدل على وجوب طاعته، وهذا أعم من طاعته في ما أفتى به هو أو أفتى به غيره من الأحكام في منطقة الفراغ التشريعي، فلو لم يفت هو وأفتى غيره وأمر بمضمون فتوى غيره من الفقهاء وجبت طاعته باعتباره فقيهاً مستنبطاً للحكم الشرعي الفرعي، وليس باعتباره حاكماً سياسياً.

وقد عرفت أن الصحيح أن سلطة التشريع ثابتة للفقيه بما هو فقيه لا بما هو ولي الأمر. وأن الفتوى والحكم في ما يسمى منطقة الفراغ التشريعي ليست جعل حكم وتشريعه، بل هي نتيجة استنباط واكتشاف للحكم المجعول في واقع الأمر من الأدلة الشرعية على حد الاستنباط والافتاء في سائر المجالات.

ولا بد من مزيد من التأمل والبحث في المقام.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

٩ ـ أمثلة على التشريع «الولايتي» في منطقة الفراغ التشريعي

نذكر أمثلة من التشريع «الولايتي» في ما يلي، وكلها مروية عن رسول الله(ص)، ولها نظائر مروية عن الإمام علي(ع). وفي سيرة الخليفتين أبي بكر وعمر(رض) أمثلة من هذا الباب:

١ ـ فمن أمثلة ذلك نهي النبي(ص) عن بيع الثمرة قبل نضجها، وقد ورد ذلك في رواية صحيحة السند عن الإمام الصادق(ع): «أنه سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسمّاة من أرض، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلها؟ فقال: قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله(ص) فكانوا يذكرون ذلك، فلما رآهم لا يدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة، ولم يحرمه، ولكنه فعل ذلك من أجل خصومتهم»[١].

فنهي النبي(ص) هنا من جهة أنه ولي الأمر الذي له أن يمنع من الحلال إذا دعت حاجة المجتمع إلى ذلك. وصريح الرواية أن نهيه(ص) ليس حكما شرعياً إلهيا حيث قال: «. . ولم يحرمه . . »، بل هو إجراء تنظيمي وإداري.

٢ ـ ومن ذلك ما روى عن الإمام الصادق(ع)، قال: «قضى رسول الله(ص) بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلأ»[٢].

ومقتضى الجمود على النص هو تحريم منع فضل الماء وفضل الكلاء عمن يحتاج إليهما. فإن التعبير بـ «قضى» وظاهر النهي المحكي، هو التحريم. ولكن المشهور بين الفقهاء هو عدم حرمة منع مالك الماء والكلأ لما يفضل عن حاجته منهما، بل له أن يمنع ذلك عن غيره في غير موارد ضرورة غيره إليها.

وهذا يقتضي عدم الجمود على النص. وفهم النهي على أنه إجراء تنظيمي

---

(١) وسائل الشيعة: ومثله في الجمع بين الصحيحين: ١/ ٦٤ كتاب البيوع، باب لا يباع الثمر قبل بدو صلاحه/ ح: ٩٣. عن البخاري/ ح: ٢١٩٣.
(٢) وسائل الشيعة: ١٧/ إحياء الموات/ باب: ٧. ح: ٢.

لا أنه حكم تحريمي، فقد كان المجتمع المسلم في عصر النبي(ص) في أشد الحاجة إلى إنماء الثروة الحيوانية والزراعية، فألزم ـ باعتباره حاكماً وولي الأمر ـ من يملك فائضاً عن حاجته من الماء والكلأ ببذله لمن يحتاجه لري زرعه ورعي ماشيته وسقيها.

٣ ـ ومن ذلك ما رواه علي بن جعفر(رض) عن أخيه الإمام الكاظم(ع) في شأن نهي النبي(ص) عن أكل لحوم الحمر الأهلية، قال: «سألته عن لحوم الحمر الأهلية، أتؤكل؟. فقال: نهى عنها رسول الله(ص)، وإنما نهى عنها، لأنهم كانوا يعملون عليها، فكره أن يفنوها»(١).

٤ ـ ومن ذلك ما أخرجه كل من البخاري ومسلم، في صحيحيهما، عن ابن عباس قال: «لا أدري أنهى عنه رسول الله من أجل أنه كان حمولة الناس، فكره أن تَذهب حمولتهم. أو حرّمه في يوم خيبر. يعني لحوم الحمر الأهلية»(٢).

٥ ـ وفي رواية أخرى أوردها البخاري عن عمرو بن دينار قال: «قلت لجابر بن زيد: يزعمون أن رسول الله نهى عن حمر الأهلية. فقال: قد كان يقول ذلك الحكم بن عمرو الغفاري عندنا بالبصرة، ولكن أبى ذلك الحِبر ابن عباس، وقرأ: ﴿قل لا أجد في ما أوحي إلي محرّما على طاعمٍ يطعمه﴾(٣).

١٠ ـ مرونة الشريعة الإسلامية النص نسبيته أو إطلاقيّته، حركيته أو جموده

لقد قيل: إن مشروعية التشريع في منطقة الفراغ تجعل الشريعة الإسلامية

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦. كتاب الأطعمة والأشربة/ ب: ٤ من أبواب الأطعمة المحرمة/ ح: ١٠.

(٢) الجمع بين الصحيحين مع حذف السند والمكرر من البين: ٢/ ٣٩ ـ باب في المحرم من الأطعمة/ ح: ١٥٣٢، عن البخاري/ ح: ٤٢٢٧. ومسلم/ ح: ١٩٣٩.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥. راجع: المصدر السابق/ ح: ١٥٣١. عن البخاري/ ح: ٥٥٢٩.

مرنة وقادرة على التكيف مع الحاجات المتجددة للمجتمع ومع التغيرات الطارئة عليه.

أقول: هذا الكلام يعبّر عن فكرة سائدة حكمت تفكير الإسلاميين وبعض الفقهاء في العصر الأخير. وهي فكرة دفاعية تبريرية، نشأت من رغبة في التوفيق بين الشريعة الإسلامية وواقع الحياة والمجتمع في صيغتهما الغربية التي طبعت حياة المسلمين ومجتمعاتهم بطابعها.

وهي فكرة تنطلق من أساس خاطىء، وهو أن الشريعة ينبغي أن تكون مرنة لتتكيّف مع الواقع، وتفترض لحل إشكال «التكيف» حلاً غير صحيح.

أمّا خطأ الأساس، فهو من جهة أن الشريعة لم توضع «لتتكيّف» نفسها مع نسق حياة منطقة تقودها أفكار ومفاهيم وخيارات وضرورات ناشئة من ثقافات أخرى ومن شرائع أخرى ـ كما هو الشأن في أوضاع المسلمين بالنسبة إلى نمط الحياة الغربي ـ، فيطلب من الشريعة الإسلامية أن تكيّف نفسها وفق هذا النمط وأفكاره ومفاهيمه وخياراته وضروراته، ليبقى المسلمون مسلمين وليصوغوا في الوقت نفسه حياتهم وفق نمط الحياة الغربي. بل وضعت الشريعة لتصوغ هي حياة المجتمع وفق مفاهيمها وأفكارها، ولتكيّف حياة المجتمع والإنسان على أساس هذه المفاهيم، فيتحقق من ذلك «التطابق» بين الأفكار والمفاهيم في العقيدة والتشريع، وبين السلوك والممارسة في الحياة الاجتماعية وعلاقات الإنسان بالمجتمع والطبيعة والعالم، فتكون الشريعة قد أدّت مهمتها في «صنع نمط» حياة الإنسان والمجتمع. ولا تكون حياة المسلمين «نسخة» عن حياة غيرهم، بل تكون تعبيراً أصيلاً عن «مضمونهم» الداخلي الفكري والعقيدي والأخلاقي والجمالي.

وأما خطأ الحل المفترض، فهو ارتكازه على فكرة «منطقة الفراغ التشريعي»، مع حصر سلطة التشريع الاجتهادي في الفقيه المتولي للحكم بناء على ولاية الفقيه العامة.

والخطأ في هذا الحل المفترض من وجوه:

الأول: فكرة «منطقة الفراغ التشريعي» من أساسها، فقد عرفت أن هذه

الفكرة ليست صحيحة بالمعنى الذي يبدو أنه يراد منها. وأما بمعنى المبدأ الأصولي ـ الفقهي الذي ينطبق على أساسه «الحكم الثانوي» على موارد «الحكم الأولي»، فهي مبدأ أساس في الشريعة وفي النظر الاجتهادي وفي الاستنباط، ولا تنحصر في دائرة ما يسمى منطقة الفراغ التشريعي.

الثاني: حصر سلطة التشريع الاجتهادي في الفقيه بما هو ولي الأمر وحاكم سياسي. مع أن هذه الأحكام «الولايتية» ليست أحكاماً شرعية بالمعنى المعهود للحكم الشرعي، بل هي إجراءات إدارية وتنظيمية وإرشادية في الغالب تقتضيها ضرورات الإنسان والمجتمع وحاجاتهما. وما كان منها من سنخ الحكم الشرعي لا تتوقف شرعيته على كون الفقيه المشرع للحكم بنفسه حاكماً، بل يكفي أن يفتي الفقيه فتكون فتواه حجة بمقتضى أدلة حجية الفتوى، ويأمر ولي الأمر بمضمون فتوى الفقيه.

الثالث: بناء المسألة كلها على مبنى «ولاية الفقيه العامة»، وعلى أساس «تشكل» الإسلام في دولة وفي نظام سياسي وصيغة حكم، مع أن الشريعة إذا كانت مرنة ـ وهي كذلك ـ فإن مرونتها لازمة لها ذاتية فيها، وليست رهناً برأي فقهي معين دون غيره. ومبنى ولاية الفقيه العامة لا يبني عليه كثير من الفقهاء، فهل تفقد الشريعة مرونتها عند من لا يذهب إلى ثبوت الولاية العامة للفقيه.

١١ ـ الصحيح في قضية مرونة الشريعة

الحق أن الشريعة الإسلامية مرنة، وفي النصوص الأسس ما يصرح بذلك، من قبيل قوله تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾[١].

وما روي من قول النبي(ص): «بعثت بالحنيفية السمحة»[٢]، و«إن هذا

---

(١) سورة البقرة/ مدنية: ٢/الآية: ١٨٥.

(٢) مسند أحمد بن حنبل ٥/٢٦٦ و٦/١١٦ و٢٣٣ راجع كذلك صحيح البخاري، إيمان/ ٢٩ وسنن الترمذي، مناقب/ ٣٢ و٦٤.

الدين يسر ما غالبه أحد إلاّ وغلبه»[1].

وهذه المرونة تتجلى في أن الشريعة تقبل ما لا يتنافى مع مبادئها وثوابتها في العقيدة، من دون اعتبار لمصدره، وفي أنها تحفز على الحركة الإيجابية في العالم وفي الطبيعة، وعلى تقدم الإنسان والمجتمع، ولا تحول دون أية خطوة باتجاه التقدم الحضاري في جميع المجالات ما دامت لا تتنافى مع المفاهيم والقيم الأسس في العقيدة والشريعة.

وقد تمكن المسلمون الأولون من الانتقال بهذه الشريعة ومعها من البداوة والتخلف إلى أعلى درجات الحضارة، ولم يشعروا أنهم خالفوا شرع الله أو تجاوزوه، ولم تصل إلينا أية تساؤلات أو شكوك تكشف عن تردد أو قلق في الأخذ بهذا أو ذاك من مظاهر حضارة الفرس أو البيزنطيين، وتمثّله واستيعابه بـ «أسلمته» وإسباغ صبغة الإسلام عليه.

وهذه المرونة ناشئة من أصل التشريع، حيث أن الأحكام الشرعية تتناسب مع اختيارات كثيرة للفرد والمجتمع في صيغ الحياة، ولا تقيد حركة الإنسان وحريته.

وفي أصل التشريع المبدأ القاضي بمراعاة حركة الحياة وتغيرها وما يطرأ من حالات مختلفة على الإنسان والمجتمع. ومراعاة ذلك تظهر في ملاحظة الفقيه «للعناوين الثانوية»، التي تؤثر على الأحكام الأولية، فتغيرها إلى أحكام أخرى تتناسب مع «العناوين الثانوية» الطارئة على علاقة المسلم بالأشياء، وعلاقات المجتمع الداخلية والخارجية، وعلى الضرورات التنظيمية في المجالات كافة: سياسية واقتصادية وزراعية وصناعية وبيئية، وغيرها. ومن أهم مجالات أعمال هذا المبدأ ما سمي بـ: «مناطق الفراغ التشريعي» التي تناولها هذا البحث.

ومن أهم ما يتصل بما نحن فيه مسألة نطرحها أمام الفقهاء للبحث والتدبر، ولعلها من أهم ما ينبغي أن يبحث في الأصول، وهي: أن النظرة الفقهية السائدة

---

(١) صحيح البخاري، إيمان/٢٩، وسنن النسائي، إيمان/٢٨ ومسند أحمد بن حنبل ٥/٦٩.

إلى النصوص الشرعية في العبادات وغيرها، هي أن هذه النصوص مطلقة وعامة في الزمان والمكان والأحوال. ولا يرفع اليد عن إطلاق النص إلا بمقيد أو مخصص لفظي أو لبّي، أو بأن يتضمن قرينة داخلية على ذلك.

هذا مع أننا نعلم أن نصوص الشريعة في السنة تشريعات لحياة متحركة متغيرة كثيرة التقلبات، وليست صيغاً جامدة ثابتة على هيئة واحدة. والقسم الوحيد الثابت في الشريعة هو قسم العبادات، فإننا نعلم أن العبادات ثابتة لا تغيير فيها ولا تبديل، ولا مجال فيها للاجتهاد من حيث شروطها ومواقيتها وكيفيتها وإعدادها. وما فيها من خلافات بين الفقهاء لا يتعدى تفصيلات بعض الشروط والهيئات والأجزاء.

وأما المعاملات ـ بالمعنى الأوسع ـ، فإنها ـ كما ذكرنا ـ تشريعات لحالات متقلبة متغيرة لا تستقر على هيئة واحدة، وخاصة ما يتعلق من ذلك بالنواحي التنظيمية للمجتمع، وكافة أنشطته السياسية والاقتصادية والزراعية والصناعية والسكانية: المدنية الحضرية والريفية، وما يتصل بالثروات العامة والمرافق العامة.

وقد درج الأصوليون والفقهاء على اعتبار أن الوضع الأصلي للنص هو الوضع الذي وصل إلينا، إن كان عاماً أو مطلقاً فهو كذلك أبداً وإن كان خاصاً أو تعبداً فهو كذلك أبداً، ولا يرفع اليد عن إطلاقه أو عمومه أو خصوصه إلا بدليل مخصص أو مقيد أو ملغ للخصوصية يسمح بالتعميم والإطلاق.

وهذا المبدأ الأصولي لا غبار عليه ولا ريب فيه، ولكن ما نطرحه للنظر والمناقشة هو إطلاقية هذا المبدأ وثباته بالنسبة إلى جميع النصوص التشريعية الواردة في السنة الشريفة.

فهل جميع نصوص السنة ـ في غير العبادات ـ تعبّر عن تشريعات ثابتة في عمومها أو إطلاقها أو خصوصها أو تقييدها، بحيث لا يمكن تكييفها بتخصيصها أو تقييدها بالحالات الطارئة على المجتمع والأمة، لا بالعناوين الثانوية، بل باعتبار أصل التشريع، من قبيل الأمثلة التي ذكرت عن النبي(ص) في بيع الثمرة قبل

نضجها، وفضل الماء والكلأ، وأكل لحوم الحمر الأهلية، بحيث لا يجوز للفقيه أن ينظر إلى النص التشريعي على ضوء أوضاع الواقع المعيش وضروراته التي تجري عليها حياة الناس وعلاقاتهم في المجتمع، بل يجب عليه أن يجمد على فهم النص كما هو من غير اعتبار لواقع الحياة من حوله؟

أو أن الأمر على خلاف ذلك، وأن في الشريعة ـ في غير العبادات التي لا ريب في ثباتها ـ نصوصاً تشريعية ثابتة ومطلقة في الزمان والمكان والأحوال، لا مجال لتأويلها أو إعادة تفسيرها أو إدخال أي تغيير بالتعميم أو التخصيص على مدلولها، وفيها كذلك نصوص تعبر عن تشريعات اقتضتها ظروف الزمان أو المكان أو الأحوال، فهي نسبية بنسبية ظروفها وأحوالها ومكانها وزمانها، من قبيل الأمثلة التي مرّ ذكرها، فقد يسأل سائل عن حالة تخصه أو تخص منطقة جغرافية يسكنها أو تخص ظرفاً خاصاً يمر فيه أو حالاً خاصة يمر بها السائل فيجيبه النبي(ص) أو الإمام(ع) «أو الصحابي» بجواب يتعلق بحالته وظرفه وخصوصية زمانه ومكانه، فيكون ما أجابه به «حكمه الخاص» وحكم الحالات المشابهة والمماثلة لحالته، فيكون النص في حقيقة الحال نسبياً وليس مطلقاً لجميع الأحوال والأزمان والأقوام والأشخاص؟.

وفي هذه الحالة على الفقهاء ـ في عملية الاجتهاد والاستنباط ـ ألاّ ينظروا إلى النص على أنه تشريع مطلق على كل حال، عليهم أن يفسحوا مجالاً للنظر في كونه تشريعاً «نسبياً» لحال دون حال وظرف دون آخر، وأن يبذلوا جهودهم في اكتشاف حقيقة الحال من هذه الجهة، وألاّ يكتفوا بكون النص وصل إلينا مطلقاً ومجرداً من الخصوصيات، في الحكم بإطلاقه في الزمان والمكان والأحوال والأقوام، وشريعة للأمة كلها في جميع أزمانها وأحوالها وظروفها وتقلباتها، فيجمدوا عليه كذلك في مقام الاستنباط.

ومما ينبغي أن يعزز هذه النظرة «المتحركة» إلى النصوص التشريعية ما نصّ به كثير من أعاظم الفقهاء من أن «التعبد الشرعي» المقتضي للجمود على النص معلوم في باب العبادات فقط. وأما في أبواب المعاملات بالمعنى الأعم، فإن

«التعبد الشرعي» غير معلوم الثبوت فيها، بل معلوم عدم الثبوت في جميعها، فلا ريب أن في هذه التشريعات ما هو نسبي ناشىء من علة خاصة بحالة معينة أو ظرف معين لا يتعداه إلى غيره، وعلى الفقيه أن يكتشف هذا الجانب المتغير والمتحرك، ولا يجمد على النصوص بدعوى أن هذا شرع الله إلى يوم القيامة.

وفي نصوص السنة أمثلة كثيرة للتشريعات «النسبية»، والتي توهم بعض المحدثين أنها مطلقة، وتوهم الفقهاء أنها مطلقة، من قبيل الأمثلة التي ذكرناها.

ونحن نميل إلى هذا الفهم، ولا نبني عليه الآن، لأنه يحتاج إلى مزيد من البحث والتأمل والمباحثة مع الفقهاء. ولا يخفى أن الفقه الإسلامي، في جميع المذاهب، قد بني على هذه النظرة «الجامدة الإطلاقية إلى النص»، ولم يفسح المجال للنظر في النصوص برؤية متحركة وعلى ضوء الواقع.

ولذا فإن مجالات إعادة النظرة في الفقه كثيرة. . منها مجال فقه المرأة في بعض جوانبه. ومنها المجال المالي ـ الاقتصادي (تشريع الخمس عند الشيعة/زكاة النقدين عند الشيعة). ومنها تشريع الجهاد الابتدائي في الإسلام وغيرها.

التقنين بين النظم الوضعية ونظم السماء*

الفقيه السيد كاظم الحائري

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلوات والتحيات على أفضل الأنبياء والمرسلين وعلى آله الغر الميامين وصحبه المنتجبين.

سلام الله عليكم أيها الحفل الكريم ورحمته وبركاته.

قال الله الحكيم: ﴿إنِ الحُكْمُ إلاّ لله﴾[1].

وقال عزّ اسمه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطرَةَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[2].

وقال سبحانه وتعالى: ﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾[3].

وقال جل جلاله: ﴿وَإذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِم ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِم أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أنْ تَقُولُوا يَوْمَ القِيَامَةِ إنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إنَّمَا أشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ المُبْطِلُونَ﴾[4].

وقال عزّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[5].

(صدق الله العظيم)

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٤٠.
(٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٣٨.
(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.
(٥) سورة المائدة، الآية: ١.

* مقالات المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي في طهران ١٩٨٦م، طبع منظمة الاعلام الإسلامي، طهران.

لعل أحدث تعريف للقانون لدى علماء القانون هو: «مجموع القواعد التي تنظم الروابط الاجتماعية».

أما كيف تتكون القوانين وعلى أي أساس ترسو قواعدها لكي يجب احترامها والالتزام بها؛ فهذا ما تاه فيه فقهاء النظم الوضعية كما تاهوا في جميع أبواب الفقه ولا يترقب ممن يحجب عن نفسه نور السماء إلاّ أن يتيه في وادي الضلال. قال الله تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الحَقِّ إلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾[1].

ولهم مذاهب شتى في فهم القانون حينما تقاس بمذهب الإسلام ترى ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ الله عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَالله سَرِيعُ الحِسَابِ﴾[2].

فمن المذاهب لديهم المذهب الشكلي، وهو المذهب الذي لا يعدو القانون عنده أن يكون مجرد تعبير عن إرادة الدولة أو الهيئة الحاكمة يلتزم به الأفراد الذين يدينون لها بالخضوع والطاعة.

وهذا يعني الاقتصار على شكل القانون من أمر ونهي صادر من حاكم سياسي أو هيئة سياسية حاكمة من دون محاولة النفوذ إلى أعماق القانون والأسس وضرورة الالتزام بها.

ومنهم من حاول الخروج عن نطاق الشكل والنفوذ إلى أعماق القانون وهنا تشعبت طرقهم واختلفت مذاهبهم في معرفة روح القانون وجوهره، ولعل تلك المذاهب رغم كثرة الصيغ المختلفة التي جاءت فيها لتوضيح روح القوانين تحوم جميعاً حول أسس ثلاثة يفرض بعضها أو جميعها أساساً لوضع القوانين ومنشأً لإضفاء القدسية عليها:

١ ـ **المثل العليا والمبادىء الأخلاقية**: من قبيل حسن العدل وقبح الظلم

---

(١) سورة يونس، الآية: ٣٢.

(٢) سورة النور، الآية: ٣٩.

ومبدأ عدم الإضرار بالغير وما إلى ذلك.

ويعتقد أصحاب هذا المسلك أن القانون يستمد قوة الإلزام الكامن فيه من تلك المثل العليا.

٢ ـ **العقد الاجتماعي**: وكان هذا أيضاً مستمداً من الاعتماد في القانون على المثل الأعلى، إلاّ أن المثل الأعلى الذي يكون أساساً للقانون منحصر في هذا المسلك في أمر واحد وهو ضرورة الوفاء بالعقد الاجتماعي.

٣ ـ **المصالح الاجتماعية**: فالقوانين وضعت ـ على ما يعتقد أصحاب هذا المسلك ـ لأجل الحفاظ على المصالح الاجتماعية. أما الإلزام الذي يجبر الفرد على اعتناق القانون فهو ينبع ـ حسب ما يراه أكثر أصحاب هذا المشرب ـ عن قوة الدولة المسيطرة على المجتمع والثواب والعقاب الماديين المفروضين بشأن من يمتثل القوانين أو يخالفها.

أما الأساس الأول ـ وهو المثل العليا ـ فهذا ما يظهر من كثير من تعبيرات المدافعين عما يسمى بمذهب القانون الطبيعي.

ويعتقد أصحاب هذا المذهب أنه كما لا شك في أن العالم الطبيعي بما يحويه من فلك وأرض وهواء وماء خاضع لقوانين طبيعية لا تتغير ولا تتبدل كذلك العالم الاجتماعي يخضع لقوانين طبيعية كامنة في ذات الروابط، فيستخلص مبادىء القانون الطبيعي ليصوغها في قواعد القانون الوضعي وكلما اقترب القانون الوضعي من القانون الطبيعي كان أقرب إلى الكمال. ومنهم من قال: إن القانون الطبيعي متغير وفق الزمن والظروف والبيئة.

ولئن أردنا أن نحمل فرضية التغير في القانون الطبيعي على محمل صحيح فيجب أن نفترض أن المقصود بذلك هو التغير في المصاديق والتطبيقات، أما القانون الطبيعي لو كان في العالم الاجتماعي فلا معنى لتغيره كما لا تتغير القوانين الطبيعية في العالم الطبيعي.

وعلى أية حال فقد انتهى أصحاب هذا المذهب أخيراً وفي أواخر القرن

التاسع عشر أو مطلع القرن العشرين إلى أن القانون الطبيعي لا يعدو أن يكون موجهاً مثالياً للعدل وليس عدا مجموعة محدودة من المبادىء المثالية الخالدة تقوم كمثل أعلى للعدل، فهو لا يضع حلولاً عملية تفصيلية للفروض التي تعرض في الحياة الاجتماعية.

وهذا كما ترى يعني انهيار القانون الطبيعي وعجزه عن صنع نظام قانوني يلبي متطلبات مرافق الحياة كافة.

وأما الأساس الثاني ـ وهو

نظرية العقد الاجتماعي ـ فقد طبقت هذه النظرية بأشكال مختلفة وانتهت إلى نتائج متفاوتة، ولعل أشهرها نظرية (جان جاك روسو) الفيلسوف الفرنسي الذي شرح آراءه بهذا الصدد في كتابه المعروف «العقد الاجتماعي» حيث افترض في هذا الكتاب أن أفراد الشعب قد تعاقدوا فيما بينهم على تنازل كل فرد عن بعض حقوقه الطبيعية واستعاضوا عنها بحقوق مدنية للمجموع ككل ثم أوكلوا الإشراف على ذلك إلى وكيلٍ أقامته الجماعة عنها. فالقوانين تستمد شرعيتها من كونها تعبيراً عن الإرادة العامة للجماعة وهي إرادة مطلقة معصومة لأن إرادة المجموع لا يتصور أن تضر المجموع.

وكل ما يرد على هذه النظرية أن من أرتأى عدم الاشتراك في هذا العقد الاجتماعي لا مبرر لإلزامه بالنظم والقوانين، وقد شرحنا تعليقاتنا على كلام جان جاك روسو بتفصيل في كتابنا «أساس الحكومة الإسلامية».

وأما الأساس الثالث ـ وهُوَ المصالح الاجتماعية ـ فقد ضمن ذلك في مذاهب عديدة مختلفة كلها تشير إلى حقيقة واحدة وهي أن جوهر القوانين وأساسها هو حفظ المصالح الاجتماعية وتلبية حاجات الجماعة، ولعل أهم المذاهب التي بنيت على هذا الأساس ما يلي:

أولاً: مذهب التطور التاريخي:

وهو المذهب القائل بأن القانون من صنع الزمان وإنتاج التاريخ فهو وليد حاجات الجماعة ونتاجها وما يتفاعل في وجدانها من عوامل.

وأقل ما يرد على هذه النظرية إنها أغفلت إلى حد كبير دور الإرادة الفعالة التي لها القسط الواسع في صنع القانون سواء فرضناها إرادة إلهية كما في رأي الإسلام أو إرادة بشرية كما في النظم التي يضعها الإنسان. كما وأغفلت أيضاً دور مسؤولية الإنسان في اعتناق القانون، وكأن الإنسان آلة تنجر إلى تطور التاريخ ومتطلبات القوى المادية من دون مسؤولية وتكليف ينتهيان إلى إلحاق الضمير بدوافع الوجدان. ولا فرق في واقع الحال لدى هذه النظرية بين الإنسان وسائر الحيوانات.

ثانياً: مذهب الغاية والكفاح:

وهذا المذهب يشارك المذهب التاريخي في خضوع القانون لظاهرة التطور، ولكنه أرجع هذا التطور إلى إرادة الإنسان الواعية لا إلى مجرد القوى الخفية اللاشعورية التي تتفاعل في ضمير الجماعة قائلاً:

«كما تخضع الظواهر الطبيعية لقانون السببية كذلك تخضع الظواهر الاجتماعية للغاية، فالجسم يسقط من أعلى إلى أسفل بسبب الجاذبية، أما الإنسان فيشرب ليرتوي مثلاً، والقانون ظاهرة اجتماعية فهو يخضع لقانون الغاية لا لقانون السبب والغاية هي حفظ المجتمع وبما أن حب الذات الكامن في نفس كل إنسان يجره إلى مصالحه الشخصية عن طريق اللذة والألم، وهي قد تعارض مصالح المجتمع، فقد جاء القانون ليوفق بين المصالح الشخصية ومصالح المجتمع عن طريق فرض ثواب وعقاب في هذه الدنيا على موافقة القانون ومخالفته، وما دام القانون يتطور بفعل الإرادة الإنسانية وبهدف معين فلا بد أن يقع الصراع بين من ترتبط مصالحهم بالقانون القديم، والذين يبغون تغييره بما يحقق غاية جديدة لا تتفق ومصالح الأولين ومن ثم لا يتم تطور القانون بالكفاح لترجيح كفة أحد الفريقين».

وأقل ما يرد على هذه النظرية؛ إنها لا تشتمل على عنصر الإلزام الحقيقي للإنسان باعتناقه للقانون، اللّهم عدا خشيته من العذاب الدنيوي ورجائه للثواب الدنيوي، وأكثر المآسي التي تقع في العالم وتتعذب الإنسانية من جرائها، تنشأ من

فقدان الإحساس بالمسؤولية وانحصار المحفز له نحو الالتزام بالقانون، بالثواب والعقاب الماديين. فما أكثر من يكون بإمكانه الهروب من هذا العقاب! أو لا يهمه تحمل العقاب لقاء ما يحصل عليه من مآرب نفسية ولذائذ مادية أكبر وأكبر من ألم ذاك العقاب.

ثالثاً: مذهب التضامن الاجتماعي:

يقول صاحب هذا المذهب: «إننا لا نشعر بإمكانية أن نفترض للقانون أساساً غير مادي وغير ملموس كفكرة القانون الطبيعي أو البديهيات العقلية، أو غير ذلك لأننا لا نؤمن بغير الواقع الملموس. فالقانون يجب أن يخضع لطريق المشاهدة والاستقصاء والتجربة كما هو الحال في العلوم الطبيعية. وقد شهدنا بالحس أن الإنسان كائن اجتماعي وأن الأفراد تربطهم بالمجتمع رابطة التضامن، لأن الفرد لا يستطيع أن يفي بحاجاته إلا بالتضامن مع الآخرين وذلك لأمرين:

أولاً: قد لا يستطيع تحقيق حاجته إلاّ بالتعاون مع آخرين ضمن حاجة مشتركة وهنا يتم ما يسمى بتضامن الاشتراك أو التشابه.

ثانياً: قد يستهدف تبادل الخدمات والمنافع لأن اختلافهم في القدرات والإمكانيات يؤدي إلى اختلاف ما يحوزه كل واحد منهم من تلك المنافع والخدمات وهنا يتم ما يسمى بتضامن تقسيم العمل.

ولا بد لتحقيق التضامن بكلا قسميه، من قواعد تنظم سلوك الأفراد تبعاً له فيجب الامتناع عن كل ما يخل بالتضامن الاجتماعي، ويجب القيام بكل ما من شأنه أن يحقق هذا التضامن، ولتحقيق هذا الوجوب يقوم الحد الاجتماعي الذي يحدد ما يجب الامتناع عنه، وهذا الحد الاجتماعي قد يتصل بإنتاج وتداول واستغلال الثروات، فيكون حداً اقتصادياً يتمثل جزاء مخالفته في الخسارة المحققة، وقد يكون حداً متصلاً بالآداب والصلات الاجتماعية فيكون حداً أخلاقياً يتمثل جزاء مخالفته في التعرض لاستنكار الناس، فإذا ارتفع هذا الحد الاجتماعي؛ اقتصادياً كان أو أخلاقياً إلى مرتبة الحد القانوني بأن اتخذ الجزاء فيه صورة الإجبار الاجتماعي عن طريق استخدام القوة المنظمة التي تحتكرها الدولة

في المجتمعات الحديثة، أصبح هذا قانوناً ويكون ذلك لدى ارتفاع شعور جمهور الناس بأن احترام هذا الحد الاجتماعي ضروري لحفظ تضامنهم الاجتماعي إلى درجة تتعين معها كفالة هذا الاحترام بالقوة». أقول: إن هذا البيان لم يختلف في جوهره عن نظرية الغاية عدا أنه أعطى شرحاً للغاية التي يريدها المجتمع من وضع القوانين، وعدا أنه سجل على نفسه عدم الإيمان بغير الواقع المادي الملموس، فيرد عليه ما أوردناه على تلك النظرية إضافة إلى المؤاخذات التي ثبتت في الفلسفة على الفلسفة المادية.

وهناك نظرية أخرى تسمى بنظرية العلم والصياغة، وهذه النظرية ترى أن عيب النظريات السابقة، عبارة عن أن كل واحدة منها اقتصرت على النظر إلى القانون من زاوية واحدة. فالمذهب الشكلي وقف على جانب الصياغة، والنظريات الأخرى طرحت الشكل جانباً ثم حصرت كل منها نفسها في تعرفها على الجوهر في زاوية بذاتها من قانون طبيعي يكشفه العقل أو حقائق وحاجات تسجلها التجربة والمشاهدة.

ويقول صاحب هذه النظرية أن القاعدة القانونية تقوم على هذه الأمور جميعاً فهي جوهر يقوم على معرفة الواقع وحاجاته ومقتضياته وفق ما تسجله المشاهدة والتجربة والتاريخ ويقوم أيضاً على فرض الواجب في شأن هذا الواقع وفق ما يمليه العقل من مثل عليا وغايات بعيدة وهي شكل يصنعه رجل القانون بفنّه.

ويقال قد استقر على هذه النظرية الأخيرة جمهور الفقهاء في العصر الحديث، إلاّ أنَّ هذه النظرية أيضاً عاجزة عن إعطاء قوة الإلزام للقوانين عدا التي نفرض نشوءها من العقل بعد فرض الإيمان بعنصر الضرورة الخلقية ففي غير ذلك من النظم والقوانين، لا يبقى ما يلزم الفرد باعتناقها، عدا قوة الدولة ونظام العقوبات، ولو كان يكفي ذلك لتطبيق النظام العادل لما أنّت البشرية وإلى يومنا هذا تحت نير الظالمين، ولما ازدادت المآسي والويلات يوماً بعد يوم على الإنسانية المعذبة الغارقة بالدموع، ولما سقيت الأرض بدماء المظلومين. وسوف لن ينتهي ظلم الظالمين وتفرعن الطاغين وتجبرهم ولن تكف أدمع المضطهدين

المنكوبين وآهاتهم وأنّاتهم ما لم تعد البشرية إلى رشدها. ولن ترجع إلى خالقها وبارئها، ما لم ينشر لواء الإسلام على ربوع العالم.

أما وجهة نظر الإسلام في القوانين وأسسها فالإسلام وإن كان يؤمن بأن نظام العدل كامن في الفطرة البشرية. قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطرَةَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾(1)، وقال تعالى: ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة﴾(2) وقال تعالى: ﴿وإذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَتَهُم وَأشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِم أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾(3).

ولكن هذا لا يعني الاكتفاء بالفطرة في هداية البشرية، فإن بذور الظلم والاستغلال التي هي كامنة أيضاً في نفس البشرية وكذلك جهل الإنسان بكثير مما يصلح أو يفسد، يؤديان إلى أن الحكم والنظام لو أعطيا بيد البشرية لأفسدت أكثر مما أصلحت فيجب أن يكون الحكم لله ينزله عن طريق أنبيائه وكتبه، قال الله تعالى: ﴿كانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ الله النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ البَيِّنَاتِ بَغْيَا بَيْنَهُمْ فَهَدَى الله الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إلى صراطٍ مُسْتَقيم﴾(4).

وكذلك القرآن يعترف بضرورة الوفاء بالعهد والعقد.

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾(5) ولكن هذا لا يعني إمكانية تأسيس النظم والقوانين الاجتماعية على أساس نظرية العقد الاجتماعي بل الأساس الوحيد الذي تكمن فيه سعادة الإنسانية في الدنيا والآخرة، والذي يُبنىٰ عليه صرح القوانين المُنحية لها عن الضلال هو الإيمان بالله سبحانه الذي أسبغ

---

(1) سورة الروم، الآية: ٣٠.
(2) سورة البقرة، الآية: ١٣٨.
(3) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.
(4) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.
(5) سورة المائدة، الآية: ١.

علينا نعمة الوجود وسائر النعم. وعلى أساس ذلك حكمت الفطرة السليمة بوجوب طاعته شكراً له تعالى على نعمائه، فكان وجوب شكر المنعم هو المبدأ الذي استمدَّ منه القانون في الإسلام عنصر الإلزام، ثم قرن الإسلام طاعة الرسول بطاعة الله تعالى وإنما وجبت إطاعة الرسول لأن الله تعالى أمرنا بذلك، وقرن بعد ذلك طاعة ولي الأمر بطاعة الله والرسول قال الله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى الله وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤمِنُونَ بِالله وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[1].

ومما يميز القوانين الإسلامية عن القوانين التي وضعتها البشرية، أنها تلحظ صلاح الإنسان في عمره الأبدي، الذي لا نهاية له فتشمل صلاح الدنيا والآخرة بينما القوانين البشرية ـ لو عرفوا صلاح الدنيا ولن يعرفوه ـ لا تنظر إلى المصالح بأكثر من دائرة العمر القصير الدنيوي. والآخرة خير وأبقى.

وقد قسم الإسلام ما يصلح البشرية إلى قسمين:

أحدهما ـ القسم الثابت وقد ضمنه الإسلام في نظم وقوانين ثابتة جاءت في متن الشريعة الإسلامية لا يحق لولي الأمر أن يخالفها.

والثاني ـ القسم المتطور الذي يختلف من وقت لآخر ومن بيئة لأخرى نتيجة اختلاف الأزمان والظروف، وقد أعطاه الإسلام بيد وليّ الأمر ليملأ منطقة الفراغ في دائرة المباحات ومن ما فوض إليه حسب المصالح الاجتماعية المتطورة.

وبهذا البيان ظهر فساد ما قد يتراءى لإنسان ساذج، من أن القوانين في الإسلام سوف تبقى جامدة لا تتطور وفق تطور الزمن، لأن صياغتها في كل زمان ليست مبنية على الإبداع والإنشاء كي تتطور بتطور الأوضاع، بل هي مبنية على استنباط الأحكام التي جاء بها الرسول(ص) قبل أربعة عشر قرناً، وستبقى هي الأحكام إلى يوم القيامة حسب ما يؤمن به الإسلام، وهذا يعني عدم قابلية القانون في الإسلام لاستيعاب التطورات التي تطرأ على العالم بمرور الزمان.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

والجواب على ذلك اتضح مما قلناه فإن قسماً كبيراً من حاجات البشر الراجعة إلى علاقة الإنسان بأخيه وبالطبيعة وبالله سبحانه، هي حاجات ثابتة (وهي التي ثبتت قوانينها في متن الشريعة الإسلامية) لا تقبل التغيير.

أما القسم المتطور المتبدل بتبدل الزمان والمكان فقد خطط الإسلام لاستيعابه بطرق ثلاثة:

الأول: فتح باب الاجتهاد والاستنباط، فالفقيه حينما يحدث في العالم حدث جديد يستنبط حكمه من المقاييس العامة التي أعطيت في الشريعة الإسلامية، وبهذا تزداد ثروة الفقه الإسلامي بقدر ما يستوجب تطور الزمان من بروز أمور مستجدة.

والثاني: اشتمال الشريعة الإسلامية على عناوين مرنة، يختلف تطبيقها باختلاف الموارد والظروف من قبيل عنواني نفي الضرر ونفي الحرج، وعنواني الفقر والغنى وغير ذلك. فرب أمر يكون في ظرف من الظروف وضمن بيئة من البيئات ضررياً أو حرجياً، ولا يكون كذلك في ظرف آخر وبيئة أخرى، ورب مستوى من القدرة المعيشية يعتبر في بيئة معينة فقراً وفي بيئة أخرى غير ذلك لأن الغنى عبارة عن وجدان المستوى المتعارف من المعيشة لدى عامة الناس والفقر عبارة عن فقدان ذلك، ومن الواضح أن مستوى المعيشة لدى عامة الناس يختلف باختلاف الزمان والمكان.

والثالث: مبدأ ولاية الفقيه ـ وليّ الأمر ـ المتمثل في رأينا في ولاية الفقيه في رأي طائفة من المسلمين فيمن ينتخب بالشورى، وهناك تفاصيل كثيرة غضضنا النظر عنها نظراً لضيق الوقت.

وختاماً نقول: لئن كانت نظرية التقنين الإسلامي إلى الأمس القريب غير معاشة عملياً في ما بين المسلمين، نتيجة لانحسار الإسلام عن العالم بمستوى الحكم؛ فها هي اليوم أمر معاش ملموس في إيران الإسلام بفضل انتصار الثورة الإسلامية المباركة على يد قائدها العظيم الإمام الخميني دام ظله، وها هي الحكومة الإسلامية التي تشيد بنيانها على أساس تلك الثورة قد ازدهرت أغصانها

وأينعت ثمارها واستحكم عودها واتسع ظلّها، وسيزداد يوماً بعد يوم نفوذها فهي كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

التقنين في الحكومة الإسلامية*

الفقيه الشيخ جعفر سبحاني

إن تطور الحياة الاجتماعية للبشر على سطح الأرض، واضمحلال الحياة الفردية الانعزالية في الغابات والصحاري، كلها مؤشرات على أن الإنسان يميل بطبعه إلى الحياة الاجتماعية ليستطيع من خلال التعاون مع الآخرين، التغلب على المصاعب هذا من جانب.

ومن جانب آخر فإن الإنسان مخلوق يحب ذاته، وحب الذات هذا أمر غريزي لديه، فهو يريد أن يستحوذ على كل شيء، وإذا ما انصاع يوماً لقوانين أو التزامات اجتماعية فلئن الضرورة تضطره إلى ذلك ولا يجد مناصاً منه، وعند عدم وجود هذه الضرورة فإن الفرد غالباً ما يتملكه الحرص وحب الذات، والسعي للاستحواذ على كل شيء والتفريط بحقوق الآخرين كلما تسنح الفرصة له.

ويتفق جميع المفكرين حول ضرورة وجود نظام أساسي يتولى تعيين حقوق وواجبات الأفراد في حياتهم الاجتماعية، وذلك لتحقيق المجتمع الإنساني المتكامل، وهذا النظام هو ما يطلق عليه بالقوانين الاجتماعية التي هي أساس بناء المجتمع الإنساني.

والآن لنعرف من الذي يجب أن يسن هذا النظام المهم. وبشكل عام.

١ ـ كيفية التقنين في الحكومة الإسلامية

سواء كانت السلطات التشريعية، فردية أم جماعية، فإن المشرع الوحيد ـ كما يؤكد القرآن الكريم ـ يبقى الله وحده. فهو المقنن والمشرّع أمّا الآخرون ـ كالمجتهدين والفقهاء ـ فهم خبراء بالقانون الإلهي يتولون بيانه وشرحه للناس.

إن الآيات القرآنية تؤكد أن عملية التقنين خاصة بالباري عز وجل. وفي ظل

---

* مقالات المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي في طهران ١٩٨٦م، طبع منظمة الاعلام الإسلامي، طهران.

النظام التوحيدي، لا يكون رأي أي شخص حجة على الآخرين، ولا يحق لأحد أن يفرض رأيه على الفرد أو المجتمع ويجبره على العمل به.

وفي ظل النظام التوحيدي، وطبقاً لحكم النبي(ص)[1] فإن أفراد المجتمع متساوون فيما بينهم. كأسنان المشط وليست لأي أحد أفضلية على أي فرد آخر.

وعلى هذا فلا يحق لشخص أو مجلس أن يسن قانوناً لمصلحة فرد معين أو جهة معينة، أو ضد أي منهما ويجبر الباقين على الالتزام به.

إن أعلى درجات المساواة تتجلى في ظل النظام الإسلامي التوحيدي، الذي قال نبيه الكريم: «**الناس أمام الحق سواء**». حيث القانون يطبق على المجتمع بلا استثناء وبنفس الدرجة. فقد حارب الإسلام بشدة.. الطبقية الظالمة التي سادت في عهد الساسانيين، حيث كانت هناك طبقة الأشراف التي هي فوق القانون، وباقي الطبقات التي تخضع للقانون.

وفي ظل النظام الطاغوتي الذي أزيل بهمة وجهاد العلماء والقادة الملتزمين كان الشاه وأفراد عائلته وجميع رجال القصر يستثنون من دفع أنواع الضرائب ورسوم الجمارك، بالرغم من أنهم يملكون مليارات الدولارات بينما كان باقي أفراد الشعب وخاصة الطبقات الفقيرة المسحوقة يتحملون العبء الثقيل لجميع الرسوم الجمركية، حتى تلك التي تؤخذ على الخيوط والأبر المستوردة لتوفير الكساء لهم.

الآيات الدالة على حصر عملية التقنين بالله تعالى

هناك الكثير من الآيات القرآنية التي تحصر عملية التقنين بالله سبحانه وتعالى ولا تسمح لأحد بالدخول في دائرة هذا الحق الإلهي الخاص. نذكر منها:

(١) الناس سواسية كأسنان المشط (من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص ٢٧٢ طبعة النجف).

الحكم لله وحده

الآيات الواردة في هذا الصدد تشير إلى أنه لا يحق لأحد غير الله سبحانه وتعالى أن يقوم بعملية التقنين. ومن هذه الآيات: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ، إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لله. أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف/ ٤٠].

وقد وردت جملة «إن الحكم إلاّ لله» مرتين في سورة يوسف. الأولى هي الآية آنفة الذكر، والثانية: الآية ٦٧ من سورة يوسف وهي: ﴿وَقَالَ يا بَنِيَّ لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنكُمْ مِنَ اللهِ مِنْ شَيْءٍ، إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لله عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾.

والمقصود بـ (الحكم) هنا هو الحكم التكويني أو الخلقي، فالله هو المكون الخالق لهذا العالم ولهذا فإنه الحاكم المطلق، والمدبر لجميع شؤونه.

فيعقوب (عليه السلام) يرشد أبناءه إلى الطريق الذي يوصلهم إلى أهدافهم، ويقول لهم: «ادخلوا من عدة أبواب»، لكنه في نفس الوقت يقول لهم: «أنا لا يمكنني عمل شيء لكم فالأمر بيدالله تعالى، عليه توكلت وعليه يجب أن يتوكل المتوكلون».

إن أسلوب الآية يوضح المعنى الذي تهدف إليه وهو: إن الحكم التكويني لله سبحانه وتعالى، وقد ورد هذا المعنى في آية قرآنية أخرى هي ﴿له ملك السموات والأرض﴾ [الحديد/ ٢]. والنبي يعقوب(ع) يبين أن جميع أعمال العباد ناقصة، وأن جميع الأمور بيدالله تعالى.

أما في الآية الأولى فالمقصود هو الحكم التشريعي. أي أن الله سبحانه وتعالى يحتل مقاماً يعطيه الحق في الأمر والنهي، والتحريم والتجويز ولهذا فإنه يقول ﴿أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾.

فبعد جملة «إن الحكم إلاّ لله» قد يسأل سائل: ما دام الحكم والأمر لله فقط، فما هو أمره فيما يخص عبادته؟ ويأتي الجواب فوراً ﴿أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾.

وعلى هذا فالمقصود بـ (إن الحكم إلاّ لله) هو ذلك الحكم القائم على التشريع والتقنين. وهذا حكم يختص بالله وحده، ولا يحق لأي أحد التدخل فيه. وبتعبير آخر فإن عملية التقنين، والسلطة التشريعية، هي من حق الله فقط، ولا يمكن لأي إنسان إصدار حكم أو تشريع بدون تخويل منه.

ومعروف أن الحكم ـ مهما كان ظالماً وطاغوتياً ـ لا يمكن أن يقوم بدون ضوابط وقوانين. وبغض النظر عن حياة الغابة التي لا يمكن أبداً تسميتها بحياة بشرية، فإن كل مجتمع ـ مهما ابتعد عن النظام التوحيدي ـ يحتاج في ممارسة الحكم إلى قوانين وضوابط معينة، وإذا كانت الآيات سالفة الذكر تؤكد أن الحكم فقط لله، فمن باب أولى أن يكون التقنين ـ الذي هو أساس الحكم ـ لله أيضاً.

وبتعبير آخر، فإن جوهر وروح الحكومة ومحاسنها يتجليان من خلال القوانين التي تسيرها، ولهذا فمن غير المعقول أن يكون الحكم لله تعالى بينما القوانين والضوابط تأتي من البشر[١].

---

(١) الآيات الدالة على حصر عملية التقنين بالله سبحانه وتعالى هي أكثر من أن يحتويها هذا المقال، ولأجل الاختصار اكتفينا بهذا القدر منها.

٢ ـ القوانين الثابتة والقوانين المتغيرة

يطرح هنا سؤال معروف: إذا لم يكن هناك مقنن غير الله سبحانه وتعالى، ولا قوانين إلا قوانين الوحي السماوي التي جاء بها القرآن والسنة، ففي هذه الحالة كيف يمكن إدارة مجتمع معين يعيش حالة تغير مستمر، بينما القوانين الموجودة سماوية ثابتة؟

وبتعبير آخر، فإن المجتمعات المتحركة والمتغيرة تحتاج إلى قوانين متغيرة أيضاً، بينما القوانين الإلهية ثابتة لا تتغير.

الجواب:

لقد أثبتت البحوث والدراسات العديدة أن في الإسلام كل أنواع القوانين:

١ ـ القوانين الثابتة أو الأبدية التي لا تتعرض لأي تغيير.

٢ ـ الضوابط والمقررات المتغيرة حسب الظروف والحاجة.

والآن وبعد أن أثبتت الآيات القرآنية وحدانية المشرع، فما هو دور ووظائف السلطة التشريعية في مجال النوع الثاني من القوانين آنفة الذكر؟

الجواب:

في حالة كون القوانين متغيرة بتغير الأوضاع، ومرور الأزمنة، تكون هناك مجموعة من المبادىء والضوابط الثابتة التي لا يمكن الخروج عنها أبداً، إنما التغيير الذي يحصل، يكون دائماً في شكل القانون وليس في جوهره.

فمثلاً يمكن لعلاقات الحكومة الإسلامية مع الدول الأخرى أن تتخذ أشكالاً مختلفة، حيث تتطلب الظروف أحياناً أن تكون للدولة الإسلامية علاقات طيبة وحميمة ببعض الدول الأخرى، فتوسع من علاقاتها الثقافية والاقتصادية والسياسية بها، وقد تتطلب الظروف أحياناً أخرى أن تقطع الحكومة الإسلامية علاقاتها ببعض الدول أو تخفض من مستوى علاقاتها التجارية والثقافية بها. فهذا التغيير يكون في الشكل العام للقانون والضوابط، ويبقى الثابت هو المبدأ الذي بني عليه هذا القانون، فالمبدأ لا يتغير مهما حدث، فالحاكم المسلم يقع عليه واجب الحفاظ على مصالح المسلمين وكرامتهم وتفوقهم على من سواهم، وأن لا يدع

البلد الإسلامي يرزح تحت سيطرة الكفار والمستعمرين. وهذا القانون وارد في الآية الكريمة: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ الله لِلكَافِرِينَ عَلَى المُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء/ ١٤١].

فالمبدأ إذن هو الحفاظ على كيان الإسلام، الذي قد يتطلب إقامة علاقات تارة أو قطعها تارة أخرى.

أما على صعيد تقوية البنية الدفاعية للمسلمين، فهناك مبدأ قرآني عام توضحه الآية الكريمة: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا استَطَعْتُمْ مِن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال/ ٦٠]، وهو مبدأ ثابت لقانون يبين لزوم التفوق العسكري لجيش المسلمين على باقي الجيوش، وهنا لا يطرأ أي تغيير على مقتضيات الظروف والمصلحة، ففي الماضي كان إعداد القوة يجري عن طريق تجهيز جيش المسلمين بالسهام والسيوف والرماح أما اليوم فيجري تطبيق هذا القانون بشكل آخر، حيث يتوجب تجهيز جيش المسلمين بأحدث الأسلحة في مجالات القوى البرية والبحرية والجوية.

وخلاصة القول أن التشريع الإلهي لا يمكن أن يكون بيد الإنسان، حتى في القوانين المتغيرة. فهي ثابتة من حيث المبدأ أو الجوهر أما التغيير فهو في الشكل وطريقة التطبيق حسبما يقرره الحاكم الإسلامي.

٣ ـ دور الاجتهاد واستنباط الأحكام

الاجتهاد هو سعي العلماء لاتّباع الطرق الصحيحة ـ للوصول إلى الأحكام الإسلامية من خلال القرآن والروايات والإجماع والعقل. والاجتهاد ـ الذي يعتبر القوة المحركة للإسلام ـ هو من عوامل استمرار وحيوية الإسلام. فعن هذا الطريق يمكن استخراج حكم أي موضوع من المواضيع من القرآن والروايات وبهذا نكون في غنى عن قوانين الآخرين.

إن المطلعين على تاريخ الفقه الإسلامي، يعرفون أن الاجتهاد كان موجوداً حتى في عهد النبي(ص) والأئمة (عليهم السلام)، فضلاً عن العصور التي تلت ذلك، لكننا يجب أن نعلم بأن الاجتهاد، في ذلك العصر، يختلف تماماً عما هو عليه في عصرنا الحاضر.

فالاجتهاد في ذلك العصر كان بسيطاً وسهلاً لأن القرائن التي كانت تسهل عملية فهم الأحاديث كانت كثيرة آنذاك، إضافة إلى ذلك فقد كان يرجع إلى النبي(ص) أوالإمام عليه السلام في حالات الإبهام والإشكال، ليقوم بتوضيحها وحلها. ولكننا كلما ابتعدنا عن ذلك العصر، اكتسب الاجتهاد صفة فنية وشهد توسعاً أكبر وازدادت حاجة الأمة الإسلامية إليه، وبسبب اختلاف الآراء والروايات وظهور روايات يشك في صحتها وسندها.

ولكي نعرف أن الاجتهاد كان موجوداً في زمن النبي(ص) والأئمة (عليهم السلام) فإننا نكتفي بذكر فحوى روايتين من الروايات الكثيرة الواردة في هذا الصدد:

١ ـ عندما بعث النبي الأكرم(ص) معاذ بن جبل إلى اليمن سأله:

«لو أردت أن تقضي في مسألة فعلام تستند؟».

أحاب معاذ: «استند إلى ما جاء في القرآن الكريم».

فسأله النبي(ص): **«وإن لم تكن في القرآن آية بخصوص ما تقضي فيه، فما أنت فاعل؟»**.

أجاب معاذ: «استند إلى ما عندي من أحاديث سمعتها منك».

فسأله النبي(ص): **«وإنّ لم تكن قد سمعت مني ما يتعلق بذلك»**.

فقال معاذ: «عندها سأجتهد، وسأستنبط حكماً، من الكليات والقواعد التي وردت في القرآن الكريم والأحاديث التي سمعتها منك».

عندها سرّ الرسول الكريم(ص) وقال: **«الحمد لله الذي وفق مبعوث رسوله لما يرضي رسوله»**.

٢ ـ قال الإمام الباقر(ع) لـ «أبان بن تغلب» وهو أحد الفقهاء والعلماء من حواريه: **«يا أبان اجلس في مسجد المدينة وأفتِ، فأنا أحب أن يكون أمثالك في شيعتي»**.

وواضح أنه لم يكن المقصود بالفتوى، هو الاكتفاء بنقل الروايات، بل أنه

يقوم ـ في الحالات التي نصت عليها آيات أو أحاديث ـ بإصدار الفتوى بشأنها طبقاً لذلك، أما إذا لم يرد بشأنها شيء فيقوم باستنباط حكمها من الآيات والروايات والقواعد العامة التي تصدر عن الإمام، ومن ثم إصدار الفتوى بشأنها.

وقد ورد عن الأئمة عليهم السلام قولهم: «علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفريع».

٤ ـ موقع ودور المجتهدين والفقهاء في النظام الإسلامي

الفقيه هو مستخرج القوانين الإلهية، يستنبطها من مصادرها الأربعة، ويقدمها للناس.

فالفقيه في النظام الإسلامي ليس مقنناً (لا يضع قانوناً، ولا يلغي قانوناً). إلاّ أن الوصول إلى القوانين الإلهية واستخراجها من مصادرها يحتاجان إلى من تتوفر فيهم عناصر الصلاحية والتخصص والخبرة، لذلك فالمجتهد ـ ونظراً لتوفر الشروط اللازمة فيه ـ يستطيع استنباط الأحكام الإلهية من الكتاب والسنة والعقل والإجماع، أما باقي الناس فيقطفون ثمار الجهود التي يبذلها هذا المجتهد.

ولما كان عمل المجتهد يتلخص في معرفة القانون واستنباط الأحكام من مصادرها فإن الاجتهاد يعتبر أداة ووسيلة للوصول إلى القانون، وحيث يمكن بواسطته تمييز الحق من الباطل، والقانون من غير القانون.

إن الاجتهاد يحظى باهتمام أكبر في المذهب الشيعي، وأكثر مما هو عليه في باقي المذاهب الفقهية الإسلامية، وفقهاء الشيعة يدركون أنهم ليسوا أكثر من علماء بالأحكام الإلهية، ومستنبطين للقوانين الإلهية من مصادرها، وأن الاجتهاد ما هو إلاّ وسيلة لمعرفة واجبات العباد وليس مصدراً من مصادر الأحكام.

إن فقهاء الشيعة يعتبرون أن المصادر الأربعة (خاصة سنة الرسول الأكرم) التي وصلتنا عن طريق الأئمة، تكفي لاستخراج الأحكام الإلهية بشأن الأحداث اليومية للمجتمع. وقد برهنت القرون الأربعة عشر ـ من تاريخ الإسلام ـ على صدق هذه النظرية. ويكفي أن نعرف أن مجموعة واحدة من الأحاديث الفقهية،

والموجودة ضمن كتاب باسم **«وسائل الشيعة»** يبلغ عددها حوالي ثمانية وثلاثين ألف حديث. ولو ضممنا إليها الأحاديث الواردة في كتاب **«مستدرك الوسائل»** فستتضح سعة مصادر الفقه الإسلامي الشيعي، خاصة وأن بين هذه الأحاديث مجموعة تحمل قوانين عامة ومبادىء ثابتة يمكنها أن تلبي الكثير من حاجات المجتمع.

إن فقهاء المذاهب الإسلامية الأربعة ـ إضافة إلى مذاهب أخرى ـ يعتبرون الاجتهاد مصدراً من مصادر الأحكام الإلهية، بدلاً من استخدامه كوسيلة للوصول إلى هذه الأحكام فهم يضيفون الاجتهاد إلى المصادر الأربعة (الكتاب والسنة والإجماع والعقل) كمصدر خامس للأحكام، وأحياناً يعللون ذلك بأن المصادر الأربعة لا تحوي من الأحكام ما يسدّ الحاجات اليومية اللامتناهية، وأن المصادر المتناهية (المحدودة) لا يمكن أن تسد الحاجات غير المحدودة. ولهذا فإنهم يعتبرون الاجتهاد مصدراً من مصادر الأحكام، وليس المقصود به هنا كل اجتهاد مهما كان، وإنما الاجتهاد الذي يتم وفق حسابات وقياسات المصالح والمضار، أي أنه قائم على مبدأ القياس.

ويذكر أحد كبار العلماء المصريين في كتاب «الوحي المحمدي»: أن مجموع الأحاديث الفقهية لا يتجاوز الخمسمائة حديث، فهل يمكن للسنة ـ إضافة إلى المصادر الثلاثة الأخرى ـ أن تلبي الحاجة إلى الأحكام الإلهية بشأن الحوادث اللامتناهية؟

ويستدل (ابن رشد) على صحة مبدأ القياس بقوله:

(إن الوقائع بين أشخاص الأناس غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات (تقرير النبي) متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى).

إن صدور هذا الكلام عن عالم كبير كـ(ابن رشد) أدى إلى أن يتخذ الآخرون من هذا مبدأ أساسياً حيث أورد الكاتب السوري المعاصر **(أحمد مصطفى الزرقا)** مؤلف الكتاب القيم **(المدخل الفقهي العام)** نفس عبارة ابن رشد ولكن بشكل أوضح فهو يقول: «ولا يخفى أن نصوص الكتاب والسنة محدودة ومتناهية

والحوادث الواقعة غير متناهية، فلا سبيل إلى إعطاء الحوادث والمعاملات الجديدة منازلها وأحكامها في فقه الشريعة إلاّ على طريق الاجتهاد بالرأي».

التصويب والتخطئة

يوجد في أصول الفقه الإسلامي مصطلحان بعنوان (التصويب) و (التخطئة) فالتصويب عند أهل السنة، والتخطئة عند الشيعة. والمقصود بهما هو هل أن كل مجتهد يكون مصيباً في كل استنباطاته؛ أو أن يكون في بعض آرائه المستنبطة مصيباً وفي بعضها الآخر مخطئاً؟

عندما يكون الحكم في مسألة موجوداً بشكل من الأشكال في الكتاب والسنة وقد بينته الشريعة، تسمى هذه الحالة (تخطئة)، لأن حكم الله ثابت، وأن كلا الاستنباطين المتفاوتين لا يمكن أن يكونا مصيبين، ولا بد أن يكون أحدهما قد وقع في اشتباه أو أشكال جعل الحكم خطأ.

أما في الحالات التي لم يرد حكمها في المصادر الفقهية المحدودة (من وجهة نظر أهل السنة). فالفقه السني يعتقد أن تشريع الأحكام الخاصة بهذه الحالات من واجب المجتهدين والفقهاء لكي يتواصلوا ـ ومن خلال أصولهم وطرقهم الخاصة والتي هي عادة (القياس) و(الاستحسان) و (المصالح والمفاسد) و(سد الذرائع) ـ إلى الأحكام الإلهية، وليس هنا محل للتخطئة بل أن رأي المجتهد (في نظرهم) هو الباقي وهو الصحيح مهما كان الحكم الإلهي.

والخلاصة: أن التصويب والتخطئة في الأحكام المنصوص عليها ليس لهما أي معنى أو مفهوم، ولا يمكن لأية فرقة أو طائفة أن تعتبر مثل هذه الأحكام (المستندة إلى التضويب والتخطئة في حالة وجود نص عليها) أحكاماً (مصوبة) وأن رأي المجتهد أو الفقيه هو الصحيح. لأن (التصويب) هو في الحالات التي لا وجود لأحكام لها في المصادر المحدودة والتي يناط بالفقهاء استخراجها بواسطة سلسلة من العمليات الحسابية والقياسية. ففي هذه الحالة، يكون رأي كل مجتهد هو عين الحقيقة، والاجتهاد هنا يكون من مصادر التشريع لا وسائله.

يوضح الشيخ الطوسي الاختلاف بين التصويب والتخطئة فيقول: «إن أبا علي وأبا هاشم وأبا الحسن من أكثر المتكلمين الفقهاء من أهل السنة عملاً بالتصويب».

ويقول في تعيين محل الخلاف: «**واعلم أن الأصل في هذه المسألة: القول بالقياس والعمل بأخبار الآحاد، لأن ما طريقة التواتر وظواهر القرآن، فلا خلاف بين أهل العلم أن الحق فيما هو معلوم في ذلك**»[1].

وهذه العبارة توضح المقصود من التصويب، وأنه يكون في الحالات التي تتوفر فيها أدلة شرعية لأن القياس، وبعض أقسام خبر الواحد ليست حجة عند الشيخ الطوسي.

إن المعرفة تصدق عندما يكون خارج محيطها حقيقة معينة في الكتاب أو السنة أو من مراتب العلم الإلهي، كاللوح المحفوظ. أما إذا لم يتوفر ذلك، وكانت الحقيقة لا تتعدى حدود السعي والبحث، ففي هذه الحالة يتحول الاجتهاد من وسيلة للوصول إلى المعرفة إلى مصدر من مصادرها، والفقيه يتحول من خبير بالقانون، إلى مقنن.

أما في الفقه الشيعي فيختلف مفهوم الاجتهاد وموضوع التصويب والتخطئة. ففي الإسلام أحكام لجميع الحوادث التي حصلت بالفعل، أو يتوقع حصولها، وتأتي هذه الأحكام من مصادر عديدة، حيث يكون لدى الفقهاء والمجتهدين شريعة كاملة، وعليهم السعي لاستخراج الأحكام بالطرق المعروفة، حيث أنهم قد يصيبون تارة ويخطئون تارة أخرى. لكنهم معذورون. ولا يمكن ـ بأي حال من الأحوال ـ إعطاء أي شخص حق التقنين، حتى لو اتَّبع الطرق الاستنباطية كـ(القياس) و (الاستحسان).

---

(١) عدة الأصول: ١١٣/٢.

٥ ـ مشكلة اختلاف الفتاوي في ظل الحكومة الإسلامية

الاجتهاد في الفقه، هو عامل بقاء واستمرار الشريعة ولكنه في نفس الوقت عامل اختلاف، وقد يطرح سؤال، كيف يمكن معالجة مسألة اختلاف الفتاوي في ظل الحكومة الإسلامية مع كون باب الاجتهاد واسعاً جداً خاصة إذا لم يقيد المجتهد نفسه بمذهب معين كالشافعي أو الحنفي، حيث باب الاجتهاد في المذهب الشيعي واسع ومفتوح. وقد يختلف المستنبط في رأيه مع أصحاب الرأي الآخرين، أو حتى مع أئمة الفقه المعروفين. واجتهاد واسع كهذا، يصبح مبعث خلاف، ويوجد مشاكل وصعوبات، في حياة المجتمع وتخطيط ومقررات الحكومة والمسؤولين القضائيين.

فكيف يمكن حل هذه المشكلة؟

الجواب:

نتحدث هنا عن الدولة الإسلامية المستقرة الثابتة التي لا تتعرض لمؤامرات وفتن، ولا تواجه أية أوضاع أو ظروف طارئة.

إن الأوضاع القاهرة، والحالات الاستثنائية مختلفة من حيث الكم والكيف، ومعالجة هذه الحالات مرتبط بنوع الحكم وظروفه ولذا فإن حديثنا يدور حول الدولة الإسلامية المستقرة البعيدة عن أية ظروف ومراحل استثنائية.

إن مشكلة اختلاف الفتوى قد تظهر في ثلاثة مجالات:

١ ـ في علاقات وحياة الأمة.

٢ ـ في القضاء.

٣ ـ في التخطيط الحكومي.

ولهذه المشكلة في كل مجال من هذه المجالات طريقة للحل:

أ ـ معروف أن الفقه الشيعي يفتح باب الاجتهاد المطلق على مصراعيه، ويوجب على العامة تقليد المجتهد الحي. وهذا ما أدى إلى أن يكون الفقه الشيعي متكاملاً ملبياً لمتطلبات كل عصر، فالالتزام بتقليد الميت يؤدي إلى إطفاء جذوة الفقه، ويحول دون سيره نحو التكامل.

والمعروف أن فقهاء الشيعة لا يوجبون تقليد الحي فحسب، بل يشترطون تقليد الأعلم الذي يفوق غيره في عملية استنباط الأحكام من مصادرها. فيدفعون الناس إلى تقليد الأعلم الأفقه. ويتم عادة تحديد الأعلم والأفقه من قبل أهل الاختصاص.

وعلى هذا فإن أكثر الناس لا يواجهون مشكلة اختلاف الفتاوى حيث تتمركز المرجعية العامة في شخص واحد. وحتى لو كان الناس يأخذون الأحكام من عدة مراجع في حالة عدم فرز مرجع أعلم وأفقه من غيره، فلن تكون هناك مشكلة، لأنه قلما يحدث اختلاف في فتاوى المراجع، الخاصة بالمسائل ذات الابتلاء العام، وحتى لو كانت هناك اختلافات فإنهم ـ أي المراجع ـ يتجاهلونها في الرسائل العملية المشهورة. وخلاصة الأمر: أن غالبية مسائل العبادات والمعاملات، متفق عليها من قبل جميع العلماء.

أما في المسائل التي لا تحمل صفة العمومية، فيرجع كل شخص بشأنها إلى فتوى مرجع تقليده.

وعموماً فإن اختلاف الفتاوى لم يؤد إلى ظهور مشاكل كما أثبتت ذلك حياة المسلمين خلال عدة قرون، كما لا يتوقع أن يؤدي إلى ذلك خلال المستقبل، وحتى لو ظهرت بعض المشاكل، فإنها لا تعتبر شيئاً قياساً إلى المنافع والإيجابيات الكبيرة للاجتهاد الذي بإمكانه حل أكبر وأعقد المشاكل، حيث أن الشرع من المرونة بحيث يلائم جميع الحضارات والثقافات. لذلك فإن على المفكرين والعلماء الكبار التأكيد على إبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً بل وتوسيعه باستمرار.

ب ـ قد يتصور البعض أن اختلاف الفتاوى قد يوجد مشاكل وصعوبات في عمل الأجهزة القضائية فاختلاف الفتاوى قد يوقع القاضي في حيرة، حول أي الفتاوى يتبع عند إصدار الحكم، فمثلاً هل يدين المتهم أم يبرئه، وإن أدانه فإن نوعية ومقدار العقوبة طبق أية فتوى ستكون.

وهذه المشكلة لا وجود لها في الفقه الشيعي أبداً لأن القاضي يشترط فيه الاجتهاد والفقاهة، حيث يقوم باستنباط الحكم الخاص بالقضية من مصادره ومن

ثم إصدار الحكم دون الرجوع إلى القوانين المدونة.

وقد يحدث أن يصدر قاضيان حكمين مختلفين في مسألتين متشابهتين، إلاّ أنه ليس في هذه المسألة محاذير تذكر للسببين الآتيين:

أولاً: إذا تم بحث القضية من قبل مجلس مكون من عدد من المجتهدين، فإن احتمالات الاختلاف ستكون أقل، والقضايا المتشابهة في أنحاء البلاد، سيكون لها حكم واحد.

ثانياً: وقد يحدث الاختلاف في الحكم حتى لو اعتمد القاضي على قوانين مدونة. إذ لا بد من الاختلاف في الرأي بشأن تفاصيل القضية المطروحة.

إن تدوين القانون للقضاة، نوع من التقليد للمحاكم الغربية الناتج عن عدم اشتراط الاجتهاد في القاضي، وهو لا يتوافق مع الأسس الفقهية للشيعة.

فالقضايا المتعلقة بالحقوق والجزاء أو الدعاوى المالية أو المتعلقة بالحدود والتعزيرات الخاصة بموضوع أساسي، تتطلب من القاضي أن يجتهد ويستنبط الحكم هو بنفسه وإذا ما اتفق رأي مع القانون المدون، فهو الأحسن وإلاّ فإن رأيه هو الساري المفعول، والحكم بخلاف رأيه حرام.

أما الحدود والأحكام الجزائية فهي محددة في الإسلام باستثناء اختلافات صغيرة لا أهمية لها، ولهذا فإن تدوين قانون بهذا الشأن هو من قبيل (لزوم ما لا يلزم) واجتهاد القاضي يغنيه عن الرجوع إلى القوانين المدونة.

أما التعزيرات فقد أوكل الإسلام مهمة تحديد نوعها ومقدارها إلى القاضي الفقيه و (**على ما يراه الحاكم من المصلحة**)، ولهذا فلا داعي لتدوين قانون لذلك.

هذا الموضوع هو أحد الجوانب المشرقة في الفقه الإسلامي حيث أنيط تحديد العقوبة بالقاضي نفسه، حتى لا تتم معاقبة المخطئين بنفس الدرجة ولو تشابهت تهمهم. فكم من مجرم يتم إصلاحه بواسطة عقوبة بسيطة، وفي المقابل كم من مجرم لا يمكن إصلاحه ولو بضربه خمسين جلدة، وعلى هذا الأساس يجري التأكيد على أن المبدأ الذي يتفق عليه جميع علماء المسلمين الكبار،

يتعارض مع تدوين قانون للتعزيرات يلتزم به جميع القضاة.

إن الإصرار على تدوين أحكام موحدة في المحاكم ـ خاصة الحقوقة والجزائية ـ ناجم عن عدم اشتراط الاجتهاد في القاضي، أو أن الضرورات تتطلب تعيين قضاة لا تتوفر فيهم صفة الاجتهاد واستنباط الأحكام. ولذا فهم في حاجة إلى قانون مدون. نعم، ليس هناك أي مانع من تدوين قانون موحد تكون مواده بمثابة أطر عامة. أما التفاصيل فيترك تحديدها للقاضي نفسه.

ت ـ اختلاف الفتاوى في مجال التخطيط والتقنين على الصعيد الحكومي، وكذلك في عمل أعضاء مجلس الشورى الإسلامي، لا يوجد أية مشاكل للأسباب التالية:

أولاً: إن الأحكام الإلهية العامة ـ من أحكام الطهارة وحتى الديات ـ هي خارجة عن نطاق مشاريع ولوائح ومقررات مجلس الشورى الإسلامي، إذ أن هذه الأحكام ترتبط عادة بالفقهاء مباشرة. فالأحكام الإلهية كأحكام البيع أعلى من أن تناقش ويصادق عليها من قبل عباداللہ.

ثانياً: إن نشاطات ومشاريع نواب مجلس الشورى على الأصعدة الثقافية والاقتصادية والسياسية، وكذلك القوانين الأولى مع الثانية فهو من اختصاص الفقهاء المشرفين على مقررات المجلس الذين لهم الكلمة الأخيرة في هذا المجال. وهذا العمل هو من مسؤولية مجلس أمناء الدستور الذي يشترط في أعضائه الاجتهاد المطلق والتفقه لكي يتمكنوا من إبداء آرائهم حول تطابق مقررات مجلس الشورى الإسلامي مع موازين الشرع معتمدين على اجتهادهم واستنباطهم للأحكام دون الرجوع إلى فتوى مرجع آخر.

يتبين لنا مما مضى أن اختلاف الفتاوى في غير الحالات الاستثنائية لا يوجد أية مشكلة تذكر.

وطبيعي أن مقررات مجلس الشورى الإسلامي، يجب أن تعد في شكل قانون مدون، وتُعَمَّمَ على السلطات التنفيذية للعمل بها.

٦ ـ دور مجلس الشورى الإسلامي في عملية التقنين.

إن دور مجلس الشورى الإسلامي يتلخص في التخطيط في ظل القوانين الإسلامية فأية دولة من الدول ـ مهما كانت متقدمة ثقافياً وحضارياً ـ لا يمكنها الاستغناء عن التخطيط للمجتمع لسد حاجاته المتنوعة والمتزايدة. إن مقررات مجلس الشورى الإسلامي، هي نفسها القوانين والأحكام الإلهية التي يقوم المجلس بنقلها من حالة العموميات والكليات إلى التفاصيل.

وما دام هناك احتمال في أن ينحرف أعضاء المجلس ـ في مقرراتهم وتخطيطهم ـ عن الخط الإسلامي، فإنه يتوجب أن تكون إلى جانب المجلس، مجموعة من الفقهاء، يناقشون مقررات مجلس الشورى الإسلامي ومدى تطابقها مع الشرع.

وفي الجمهورية الإسلامية يطلق على مجموعة الفقهاء هذه اسم (مجلس أمناء الدستور).

٧ ـ تعيين المذهب الرسمي في الحكومة الإسلامية

أحياناً يطرح سؤال على صعيدين، الأول على صعيد الدولة الإسلامية الواحدة، كالجمهورية الإسلامية في إيران، والثاني على صعيد الجماهير الإسلامية المتحدة، أي في حالة زوال الحدود المصطنعة بين هذه الجماهير وزوال الحكومات الطاغوتية التي تحكم باسم الإسلام وهي بعيدة عنه.

ولن نتطرق هنا للافتراض الثاني لأنه خارج نطاق بحثنا، فما دامت هذه الظروف غير متوفرة، والمسلمون ليسوا متحدين وليست لهم حكومة واحدة، فلا يمكن إبداء الرأي حول هذا الموضوع، وسيكون ذلك ممكناً لو اتضحت معالم هذه الحكومة الواحدة.

وسيكون موضوعنا هو كيفية تعيين المذهب الرسمي للدولة في حالة الافتراض الأول أي في ظل دولة واحدة، كما تحقق اليوم ذلك ـ وبفضل من الله ـ في إيران.

ليس من شك في أن جميع المذاهب الإسلامية في إيران معترف بها، والأفراد أحرار في انتماءاتهم المذهبية كما ينص على ذلك الدستور. ومن جانب آخر فإن الشؤون الاقتصادية والثقافية والسياسية للحكومة في حاجة إلى أسس وقواعد عقائدية موحدة تحدد معالم وخصائص جميع النشاطات والصادرات والواردات يجب أن تخضع لنظام فقهي موحد ومنسجم ولذا يجب أن تتبع الحكومة مذهباً واحداً. وبما أن الحكومة تشكلت من الشعب، فيجب أن تتبع فقه الأكثرية، وهكذا يتم تعيين المذهب الرسمي للحكومة.

ولأن هناك اختلافاً بين المذاهب في الفتاوى التي تخص قضايا الأحوال الشخصية وقضايا الزواج والطلاق والإرث، فقد أعطى القانون جميع المذاهب حق ممارسة هذه الأمور كل حسب فقهه.

ويجب أن يكون هناك قضاة بارزون من كل مذهب. ليتسنى للناس الاحتكام إليهم كل حسب مذهبه. ولحسن الحظ فإن هناك مشتركات كثيرة جداً بين كافة المذاهب، على صعيد القوانين الجزائية والحقوقية، وهذه المشتركات من الكثرة بحيث تمنع ظهور أية مشاكل بسبب اختلاف الفتاوى فيها.

٨ ـ حقوق الأقليات في ظل الدولة الإسلامية

الإسلام هو أكثر الأديان ضماناً لحرية الأقليات، وحفظاً لحقوقها الوطنية، فأي دين وأي قانون يمنح الأقليات حقوقها كما يفعل الإسلام؟

نعم، الإسلام هو الدين الوحيد الذي يضمن إقرار العدالة الاجتماعية في البلد الإسلامي ليس للمسلمين فقط بل ولجميع سكان البلد على اختلاف مذاهبهم وأجناسهم ولغاتهم وألوانهم. وهذه هي إحدى معالم وخصائص الإنسانية التي لا يستطيع أي دين أو قانون ـ غير الدين الإسلامي ـ الوصول إليها.

إن الأقليات الدينية، عندما تدخل في اتفاقية أو حلف مع المسلمين وتصبح تابعة للحكومة الإسلامية (تسمى هذه الأقليات بأهل الذمة) فسيكون بإمكانها العيش بكل حرية والتمتع بالأمن والحقوق الاجتماعية أسوة بباقي المسلمين.

وهناك أمور يجب أخذها بنظر الاعتبار في هذا المجال هي:

١ ـ شروط الذمة

هناك شروط معينة تؤهل أفراد الأقليات الدينية لأن يصبحوا من أهل الذمة، حيث يؤدي نقض أحدها إلى خروجهم من الذمة، وهي ثلاثة:

أ ـ لا يحق لأهل الذمة العمل خلاف بنود الحلف المعقود معهم، كأن يقوموا مثلاً بإعلان الحرب على المسلمين أو دعم المشركين وأعداء الإسلام، أو التآمر على مصالح الإسلام والمسلمين.

ب ـ يجب على أهل الذمة القبول بتنفيذ الأحكام الجزائية الإسلامية بحقهم.

ج ـ الالتزام بدفع مبلغ سنوي يسمى «الجزية» إلى الحكومة الإسلامية.

هذه الشروط الثلاثة هي أساس حلف «الذمة» ويتبعها كل ما يدرج في الحلف من شروط. وبموجب هذا الحلف يصبح لأهل الذمة حق شرعي على المسلمين كما يتمتعون بدعم وحماية الحكومة التي يتوجب عليها حمايتهم من كل أذى. كما يمتلكون حرية ممارسة الشعائر والطقوس الدينية الخاصة بهم.

هذا التسامح الذي يبديه الإسلام حيال أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين والمجوس، الذي يطلق عليهم (أهل الذمة)، قائم على أساس نوع من التعايش السلمي. حيث يضمن الإسلام لهؤلاء الحرية في العيش، والتمتع بالحقوق الاجتماعية، ويحافظ على أرواحهم وأموالهم من أي خطر.

إن الإسلام يعتبر شرف أبناء الأقليات الدينية التي تعاهدت مع المسلمين، كشرف المسلمين أنفسهم، ولهذا فعندما سمع الإمام علي (عليه السلام) بأن مجموعة من المتهورين والمستهترين قاموا ـ بأمر من معاوية ـ بمهاجمة إحدى مدن العراق، واعتدوا على أموال وأعراض الناس، تأثر الإمام بشدة وقال:

«لقد بلغني أن الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة فينتزع حجلها وقلبها وقلائدها ورُعُثَها، ما تمتنع منه إلا بالاسترجاع

والاسترحام، ثم انصرفوا وافرين ما نال رجلاً منهم كلم، ولا أريق لهم دم».

«نهج البلاغة/ الخطبة رقم ٢٦»

وقد كان شرف وعرض أهل الذمة من الأهمية عند الإمام بحيث قال: **«فلو أن امرءاً مسلماً مات من بعد هذا أسفا ما كان به ملوما، بل كان به عندي جديراً».**

٢ ـ الجزية ضريبة عادلة

لماذا الجزية؟ إن الجزية هي نوع من المساعدات المالية يقدمها أهل الذمة مقابل المسؤولية التي تتحملها الحكومة الإسلامية تجاههم وهي الحفاظ على أمنهم وحريتهم.

كما أن هذه الجزية تؤخذ من المسلمين أيضاً، وبعناوين مختلفة كالخمس والزكاة والصدقات وغيرها، والجزية التي تؤخذ من أهل الذمة لا تشمل العجزة والمجانين والأطفال والنساء. لأنها تؤخذ على الواردات المالية. يقول الإمام الصادق(ع):

«جرت السنة أن لا تؤخذ الجزية من المعتوه ولا من المغلوب على عقله».

وليس للجزية مقدار ثابت، فهي مرتبطة بمقدرة واستطاعة أهل الذمة وقد سئل الإمام الصادق(ع) عن مقدارها فقال: **«ذلك إلى الإمام يأخذ من كل إنسان منهم ما شاء على قدر ماله وما يطيق».**

يقول المؤرخ المسيحي المعروف (جرجي زيدان) في كتابه (تاريخ التمدن الإسلامي): «أينما كان الروم يسيطرون كانوا يفرضون ضرائب تفوق كثيراً مقدار الجزية التي يأخذها المسلمون، وعندما احتل الروم بلاد فرنسا الحالية فرضوا على كل شخص دفع مبلغ تسع إلى خمس عشرة ليرة، وهو ما يفوق مقدار الجزية بسبع مرات. وقد كانوا يأخذونها من جميع الناس ومن كل الطبقات بلا استثناء حتى من الغلمان والعبيد».

ومن هذا يتبين أن الجزية تؤخذ مع مراعاة وضع أهل الذمة وهذا بحد ذاته يصور مدى رأفة وعدالة وتسامح المسلمين.

يقول محمد بن مسلم: «سألت الإمام الصادق(ع) ماذا يجب أن يعطي أهل الذمة مقابل حفظ أموالهم ودمائهم فأجاب الإمام(ع): الخراج إن كان لهم أراض زراعية، وإن أخذت منهم الجزية العامة، يسقط عنهم الخراج، وإن دفعوا الخراج تسقط عنهم الجزية».

ويفهم من هذه الرواية أنه لا يحق للحكومة الإسلامية أن تأخذ من الأقليات الدينية غير واحدة من اثنتين إما الجزية وإما الخراج ولا يجوز أخذ غيرها. حيث يقول محمد بن مسلم: «سألت الإمام الباقر(ع) أيؤخذ من أهل الذمة غير الجزية؟ قال: لا».

وهكذا نرى أن مقدار الجزية ضئيل جداً مقابل المسؤوليات الثقيلة التي تتحملها الحكومة حيال أهل الذمة. فهم يدفعون مبلغاً ضئيلاً، مقابل قيام الحكومة الإسلامية بتوفير الحرية والأمن لهم، كما تسقط عن أهل الذمة الواجبات المتعلقة بالدفاع والتسلح، وكذلك الضرائب التي نص عليها الإسلام كالخمس والزكاة وغيرها والتي تجب على المسلمين.

كما أن واجبات المسلمين تجاه الحكومة الإسلامية تفوق كثيراً واجبات ومسؤوليات أهل الذمة. فالمسلمون ملزمون بدفع ضرائب عديدة بعناوين مختلفة كالخمس والزكاة والخراج والصدقات، وعند الضرورات يجب على المسلمين أن يكونوا على استعداد للخدمة في الجيش. أما أهل الذمة، فإن المبلغ البسيط الذي يدفعونه يجعلهم متساوين مع باقي المسلمين في كافة الحقوق والمزايا. كما تأخذ الدولة على عاتقها توفير الأمن والرفاه للمسلمين وأهل الذمة على حد سواء.

٣ ـ الاعتراف بحقوق الأقليات

يبين القرآن الكريم وبصراحة، السياسة العامة للإسلام فيما يخص حقوق الأقوام وسائر الأديان الأخرى كما في الآية الكريمة: ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ، وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ. إِنَّ اللهَ يُحِبُّ المُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة/ ٨].

فهذه الآية تبين أن الإسلام يسمح بأن تعيش الأقليات الدينية والمعارضين للإسلام في ظل المجتمع الإسلامي بشرط أن لا يصدر منهم أي أذى للمسلمين.

وفي آية أخرى يقول الباري عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُم فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة/ ٩].

فمن هاتين الآيتين تتضح السياسة العامة للإسلام في موضوع الأقليات الدينية والمعارضين. فما دامت الأقليات لا تعتدي على حقوق الأكثرية، ولا تتآمر ضد الإسلام والمسلمين، فإنها تتمتع بالحرية داخل المجتمع الإسلامي، ويقع على المسلمين واجب التعامل معها بعدل ولطف، أما إذا تعاونت مع جهات أو دول أخرى ضد المسلمين، فعلى المسلمين الوقوف بوجهها وعدم إقامة أية علاقة ودية معها.

ويقوم مبدأ حرية واحترام الأقليات الدينية على أساس أن يقوم أفراد الأقليات بعمل شيء يجيزه دينهم ويحرمه الإسلام، كشرب الخمر في الجمهورية الإسلامية مثلاً فلا يحق لأحد التعرض لهم أو مضايقتهم إلاّ في حالات الجهر بذلك، وفي هذه الحالة يعتبر الجهر، خرقا لقانون الحماية.

أما إذا قام أفراد الأقليات بعمل يحرمه دينهم كما يحرمه الإسلام كالزنا واللواط.. الخ، ففي هذه الحالة يتساوى هؤلاء مع المسلمين في العقوبة والجزاء ويحق للقاضي إقامة الحد عليهم. كما يستطيع إحالة المذنب منهم إلى المحاكم الخاصة بطائفته لتحاكمه وفقاً لقوانينها. ونحن نقرأ في الفقه الإسلامي إنه إذا احتكم اثنان من أهل الذمة إلى قاض مسلم، فعندئذ يمكن له أن يقضي طبقاً للأحكام الإسلامية، أو يعرض عنهما كما ورد في الآية الشريفة: ﴿فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ [المائدة/ ٤٢].

٤ ـ حسن تعامل المسلمين مع الأقليات الدينية

يؤكد الإسلام على وجوب احترام المسلمين لعقد الذمة مع الأقليات الدينية

ومعاملتهم بلطف كما ورد في القرآن الكريم: ﴿**ولاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إلاَّ بالَّتِي هِيَ أحْسَنُ إلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنهُمْ، وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إلَيْنَا وَأُنْزِلَ إلَيْكُمْ**﴾ [العنكبوت/ ٤٦].

كما أوصى النبي(ص) بمعاملة أهل الذمة برفق ولطف، وفي أحد أحاديثه الشريفة يقول: «**من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة**».

(فتوح البلدان/ ط. مصر/ ص ١٦٧)

وفي رواية أخرى يقول:

«**من آذى ذميا فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة**».

(روح الدين الإسلامي/ ص ٢٧٤)

المحتويات

الموضوع **الصفحة**

الموضوع | الصفحة